TRAVAUX DE L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE
PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE M. MARCEL MAUSS
Fondateur : EMILE DURKHEIM

LES CADRES SOCIAUX DE LA MÉMOIRE

PAR

MAURICE HALBWACHS
Professeur à l'Université de Strasbourg



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

1925

AVANT-PROPOS

Comme nous feuilletions, dernièrement, un ancien volume du *Magasin pittoresque*, nous y avons lu une histoire singulière, celle d'une jeune fille de neuf ou dix ans qui fut trouvée dans les bois, près de Châlons, en 1731. On ne put savoir où elle était née, ni d'où elle venait. Elle n'avait gardé aucun souvenir de son enfance. En rapprochant les détails donnés par elle aux diverses époques de sa vie, on supposa qu'elle était née dans le nord de l'Europe et probablement chez les Esquimaux, que de là elle avait été transportée aux Antilles, et enfin en France. Elle assurait qu'elle avait deux fois traversé de larges étendues de mer, et paraissait émue quand on lui montrait des images qui représentaient soit des huttes et des barques du pays des Esquimaux, soit des phoques, soit des cannes à sucre et d'autres produits des îles d'Amérique. Elle croyait se rappeler assez clairement qu'elle avait appartenu comme esclave à une maîtresse qui l'aimait beaucoup, mais que le maître, ne pouvant la souffrir, l'avait fait embarquer[1].

Si nous reproduisons ce récit, dont nous ne savons s'il est authentique, et que nous ne connaissons que de seconde main, c'est parce qu'il permet de comprendre en quel sens on peut dire que la mémoire dépend de l'entourage social. A neuf ou dix ans, un enfant possède beaucoup de souvenirs,

1. *Magasin Pittoresque*, 1849, p. 18. Comme références, l'auteur nous dit : « On écrivit à son sujet un article dans le *Mercure de France*, septembre 173. (le dernier chiffre en blanc), et un petit opuscule en 1755 (dont il ne nous indique pas le titre) auquel nous avons emprunté ce récit. »

récents et même assez anciens. Que lui en resterait-il, s'il était brusquement séparé des siens, transporté dans un pays où on ne parle pas sa langue, où ni dans l'aspect des gens et des lieux, ni dans les coutumes, il ne retrouverait rien de ce qui lui était familier jusqu'à ce moment ? L'enfant a quitté une société pour passer dans une autre. Il semble que, du même coup, il ait perdu la faculté de se souvenir dans la seconde de tout ce qu'il a fait, de tout ce qui l'a impressionné, et qu'il se rappelait sans peine, dans la première. Pour que quelques souvenirs incertains et incomplets reparaissent, il faut que, dans la société où il se trouve à présent, on lui montre tout au moins des images qui reconstituent un moment autour de lui le groupe et le milieu d'où il a été arraché.

Cet exemple n'est qu'un cas limite. Mais si nous examinions d'un peu plus près de quelle façon nous nous souvenons, nous reconnaîtrions que, très certainement, le plus grand nombre de nos souvenirs nous reviennent lorsque nos parents, nos amis, ou d'autres hommes nous les rappellent. On est assez étonné lorsqu'on lit les traités de psychologie où il est traité de la mémoire, que l'homme y soit considéré comme un être isolé. Il semble que, pour comprendre nos opérations mentales, il soit nécessaire de s'en tenir à l'individu, et de sectionner d'abord tous les liens qui le rattachent à la société de ses semblables. Cependant c'est dans la société que, normalement, l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les rappelle, et, comme on dit, qu'il les reconnaît et les localise. Comptons, dans une journée, le nombre de souvenirs que nous avons évoqués à l'occasion de nos rapports directs et indirects avec d'autres hommes. Nous verrons que, le plus souvent, nous ne faisons appel à notre mémoire que pour répondre à des questions que les autres nous posent, ou que nous supposons qu'ils pourraient nous poser, et que, d'ailleurs, pour

y répondre, nous nous plaçons à leur point de vue, et nous nous envisageons comme faisant partie du même groupe ou des mêmes groupes qu'eux. Mais pourquoi ce qui est vrai d'un grand nombre de nos souvenirs ne le serait-il pas de tous ? Le plus souvent, si je me souviens, c'est que les autres m'incitent à me souvenir, que leur mémoire vient au secours de la mienne, que la mienne s'appuie sur la leur. Dans ces cas au moins, le rappel des souvenirs n'a rien de mystérieux. Il n'y a pas à chercher où ils sont, où ils se conservent, dans mon cerveau, ou dans quelque réduit de mon esprit où j'aurais seul accès, puisqu'ils me sont rappelés du dehors, et que les groupes dont je fais partie m'offrent à chaque instant les moyens de les reconstruire, à condition que je me tourne vers eux et que j'adopte au moins temporairement leurs façons de penser. Mais pourquoi n'en serait-il pas ainsi dans tous les cas ?

C'est en ce sens qu'il existerait une mémoire collective et des cadres sociaux de la mémoire, et c'est dans la mesure où notre pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette mémoire qu'elle serait capable de se souvenir. On comprendra que notre étude s'ouvre par un et même deux chapitres consacrés au rêve[1], si l'on remarque que l'homme qui dort se trouve pendant quelque temps dans un état d'isolement qui ressemble, au moins en partie, à celui où il vivrait s'il n'était en contact et en rapport avec aucune société. A ce moment, il n'est plus capable et il n'a plus besoin d'ailleurs de s'appuyer sur ces cadres de la mémoire collective, et il est possible de mesurer l'action de ces cadres, en observant ce que devient la mémoire individuelle lorsque cette action ne s'exerce plus.

Mais, lorsque nous expliquions ainsi la mémoire d'un indi-

1. Le premier chapitre, qui a été le point de départ de notre recherche, a paru sous forme d'article, à peu près tel que nous le reproduisons, dans la *Revue Philosophique*, en janvier-février 1923.

vidu par la mémoire des autres, ne tournions-nous pas dans un cercle ? Il fallait, en effet, expliquer alors comment les autres se souviennent, et le même problème semblait se poser de nouveau, dans les mêmes termes.

Si le passé reparaît, il importe fort peu de savoir s'il reparaît dans ma conscience, ou dans d'autres consciences. Pourquoi reparaît-il ? Reparaîtrait-il, s'il ne se conservait pas ? Ce n'est point apparemment sans raison que, dans la théorie classique de la mémoire, après l'acquisition des souvenirs on étudie leur conservation, avant de rendre compte de leur rappel. Or, si l'on ne veut pas expliquer la conservation des souvenirs par des processus cérébraux (explication, en effet, assez obscure et qui soulève de grosses objections), il semble bien qu'il n'y ait pas d'autre alternative que d'admettre que les souvenirs, en tant qu'états psychiques, subsistent dans l'esprit à l'état insconscient, pour redevenir conscients lorsqu'on se les rappelle. Ainsi, le passé ne se détruirait et ne disparaîtrait qu'en apparence. Chaque esprit individuel traînerait derrière lui toute la suite de ses souvenirs. On peut admettre maintenant, si l'on veut, que les diverses mémoires s'entr'aident et se prêtent mutuellement secours. Mais ce que nous appelons les cadres collectifs de la mémoire ne seraient que le résultat, la somme, la combinaison des souvenirs individuels de beaucoup de membres d'une même société. Ils serviraient, peut-être, à les mieux classer après coup, à situer les souvenirs des uns par rapport à ceux des autres. Mais ils n'expliqueraient point la mémoire elle-même, puisqu'ils la supposeraient.

L'étude du rêve nous avait apporté déjà des arguments très sérieux contre la thèse de la subsistance des souvenirs à l'état inconscient. Mais il fallait montrer qu'en dehors du rêve, le passé, en réalité, ne reparaît pas tel quel, que tout semble indiquer qu'il ne se conserve pas, mais qu'on

le reconstruit en partant du présent[1]. Il fallait montrer, d'autre part, que les cadres collectifs de la mémoire ne sont pas constitués après coup par combinaison de souvenirs individuels, qu'ils ne sont pas non plus de simples formes vides où les souvenirs, venus d'ailleurs, viendraient s'insérer, et qu'ils sont au contraire précisément les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque avec les pensées dominantes de la société. C'est à cette démonstration que sont consacrés les troisième et quatrième chapitres de ce livre, qui traitent de la reconstruction du passé, et de la localisation des souvenirs.

Après cette étude, en bonne partie critique, et où nous posions cependant les bases d'une théorie sociologique de la mémoire, il restait à envisager directement et en elle-même la mémoire collective. Il ne suffisait pas en effet de montrer que les individus, lorsqu'ils se souviennent, utilisent toujours des cadres sociaux. C'est au point de vue du groupe, ou des groupes qu'il fallait se placer. Les deux problèmes d'ailleurs non seulement sont solidaires, mais n'en font qu'un. On peut dire aussi bien que l'individu se souvient en se plaçant au point de vue du groupe, et que la mémoire du groupe se réalise et se manifeste dans les mémoires individuelles. C'est pourquoi, dans les trois derniers chapitres, nous avons traité de la mémoire collective ou des traditions de la famille, des groupes religieux, et des classes sociales. Certes, il existe d'autres sociétés encore, et d'autres formes de mémoire sociale. Mais, obligés de nous limiter, nous nous

1. Bien entendu, nous ne contestons nullement que nos impressions ne durent quelque temps et quelquefois longtemps après qu'elles se sont produites. Mais cette « résonance » des impressions ne se confond pas du tout avec ce qu'on entend communément par la conservation des souvenirs. Elle varie d'individu à individu, comme, sans doute, d'espèce à espèce, en dehors de toute influence sociale. Elle relève de la psycho-physiologie, qui a son domaine, comme la psychologie sociologique a le sien.

en sommes tenus à celles qui nous paraissaient les plus importantes, à celles aussi dont nos recherches antérieures nous permettaient le mieux d'aborder l'étude. C'est sans doute pour cette dernière raison que notre chapitre sur les classes sociales dépasse les autres en étendue. Nous y avons retrouvé, et essayé d'y développer quelques idées que nous avions exprimées ou entrevues ailleurs.

CHAPITRE PREMIER

LE RÊVE ET LES IMAGES-SOUVENIRS

« Bien souvent, dit Durkheim[1], nos rêves se rapportent à des événements passés ; nous revoyons ce que nous avons vu ou fait à l'état de veille, hier, avant-hier, pendant notre jeunesse, etc. ; et ces sortes de rêves sont fréquents et tiennent une place assez considérable dans notre vie nocturne. » Il précise, dans la suite, ce qu'il entend par « rêves se rapportant à des événements passés » : il s'agit de « remonter le cours du temps », d' « imaginer qu'on a vécu pendant son sommeil une vie qu'on sait écoulée depuis longtemps », et, en somme, d'évoquer « des souvenirs comme on en a pendant le jour, mais d'une particulière intensité ». Au premier abord, cette remarque ne surprend point. En rêve, les états psychologiques les plus divers, les plus compliqués, ceux-là mêmes qui supposent de l'activité, une certaine dépense d'énergie spirituelle, peuvent se présenter. Pourquoi, aux réflexions, aux émotions, aux raisonnements, ne se mêlerait-il pas des souvenirs ? Pourtant, lorsqu'on examine les faits de plus près, cette proposition paraît moins évidente.

Demandons-nous si, parmi les illusions de nos rêves, s'intercalent des souvenirs que nous prenons pour des réalités. A cela on répondra peut-être que toute la matière de nos rêves provient de la mémoire, que les songes sont précisément des souvenirs que nous ne reconnaissons pas sur

1. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 79.

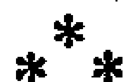
le moment, mais que, dans beaucoup de cas, il est possible au réveil d'en retrouver la nature et l'origine. Nous le croyons sans peine. Mais ce qu'il faudrait établir (et c'est bien ce qui est affirmé dans le passage que nous avons cité), c'est que des événements complets, des scènes entières de notre passé se reproduisent dans le rêve tels quels, avec toutes leurs particularités, sans aucun mélange d'éléments qui se rapportent à d'autres événements, à d'autres scènes, ou qui soient purement fictifs, si bien qu'au réveil nous puissions dire, non pas seulement : ce rêve *s'explique* par ce que j'ai fait ou vu dans telles circonstances, mais : ce rêve *est le souvenir exact, la reproduction pure et simple* de ce que j'ai fait ou vu à tel moment et en tel lieu. C'est cela, et cela seulement que peut signifier : « remonter le cours du temps » et « revivre » une partie de sa vie.

Mais ne sommes-nous pas trop exigeants ? Et, posé en ces termes, le problème ne se résout-il pas aussitôt par l'absurde, ou plutôt ne se pose-t-il même pas, tant la solution en est évidente ? Si l'on évoquait en rêve des souvenirs à ce point circonstanciés, comment ne les reconnaîtrait-on pas, pendant le rêve même ? Alors l'illusion tomberait aussitôt, et l'on cesserait de rêver. Mais supposons que telle scène passée se reproduise, avec quelques changements très faibles, juste assez importants pour que nous ne soyons pas mis en défiance. Le souvenir est là, souvenir précis et concret ; mais il y a comme une activité latente de l'esprit qui intervient pour le démarquer, et qui est comme une défense inconsciente du rêve contre le réveil. Par exemple, je me vois devant une table autour de laquelle sont des jeunes gens : l'un parle ; mais, au lieu d'un étudiant, c'est un de mes parents, qui n'a aucune raison de se trouver là. Ce simple détail suffit pour m'empêcher de rapprocher ce rêve du souvenir dont il est la reproduction. Mais n'aurai-je pas le droit, au réveil, et quand j'aurai fait ce

rapprochement, de dire que ce rêve n'était qu'un souvenir ?

Cela revient à dire que nous ne pourrions revivre notre passé dans le sommeil sans le reconnaître, et qu'en fait tout se passe comme si nous reconnaissions d'avance ceux de nos rêves qui ne sont ou tendent à n'être que des souvenirs réalisés, puisque nous les modifions inconsciemment afin d'entretenir notre illusion. Mais d'abord pourquoi un souvenir, même vaguement reconnu, nous réveillerait-il ? Il y a bien des cas où, tout en continuant à rêver, on a le sentiment qu'on rêve, et même il y en a où l'on recommence plusieurs fois, à intervalles de veille plus ou moins longs, exactement le même rêve, si bien qu'au moment où il reparaît on a vaguement conscience que ce n'est qu'une répétition : et pourtant on ne se réveille pas. D'autre part, est-il vraiment inconcevable qu'un souvenir proprement dit, qui reproduit une partie de notre passé en son intégralité, soit évoqué sans que nous le reconnaissions ? La question est de savoir si, en fait, cette dissociation entre le souvenir et la reconnaissance se réalise : le rêve pourrait être à cet égard une expérience « cruciale », si elle nous révélait que le souvenir non reconnu se produit quelquefois pendant le sommeil. Il y a au moins une conception de la mémoire d'où il résulterait que le souvenir peut se reproduire sans être reconnu. Supposons que le passé se conserve sans changement et sans lacunes au fond de la mémoire, c'est-à-dire qu'il nous soit possible à tout instant de revivre n'importe quel événement de notre vie. Certains seulement d'entre ces souvenirs reparaîtront pendant la veille : comme, au moment où nous les évoquerons, nous resterons en contact avec les réalités du présent, nous ne pourrons point ne pas y reconnaître des éléments de notre passé. Mais, pendant le sommeil, alors que ce contact est interrompu, supposons que les souvenirs envahissent notre conscience : comment les reconnaîtrions-nous comme des

souvenirs ? Il n'y a plus de présent auquel nous puissions les opposer ; puisqu'ils sont le passé non pas tel qu'on le revoit à distance mais tel qu'il s'est déroulé lorsqu'il était le présent, il n'y a rien en eux qui révèle qu'ils ne se présentent pas à nous pour la première fois. — Ainsi rien ne s'oppose, théoriquement, à ce que des souvenirs exercent sur nous une sorte d'action hallucinatoire pendant le sommeil, sans qu'ils aient besoin, pour ne pas être reconnus, de se masquer ou de se défigurer.



Depuis un peu plus de quatre années (exactement depuis janvier 1920) nous avons examiné nos rêves du point de vue qui nous intéresse, c'est-à-dire afin de découvrir s'ils contenaient des scènes complètes de notre passé. Le résultat a été nettement négatif. Il nous a été possible, le plus souvent, de retrouver telle pensée, tel sentiment, telle attitude, tel détail d'un événement de la veille qui était entré dans notre rêve, mais jamais nous n'avons réalisé en rêve un souvenir.

Nous nous sommes adressé à quelques personnes qui s'étaient exercées à observer leurs visions nocturnes. M. Kaploun nous a écrit : « Il n'est jamais arrivé que je rêve toute une scène vécue. En rêve, la part d'additions et de modifications dues au fait que le rêve est une scène qui se tient, est considérablement plus grande que la part d'éléments puisés dans le réel vécu récemment, ou, si l'on veut, dans le réel d'où sont tirés les éléments intégrés dans la scène rêvée. » D'une lettre que nous a adressée M. Henri Piéron, nous détachons ce passage : « Je n'ai pas, dans mes rêves — que j'ai notés systématiquement pendant une période — revécu des périodes de vie de la veille sous une forme identique : j'ai retrouvé parfois des sentiments,

des images, des épisodes plus ou moins modifiés, sans plus ». M. Bergson nous a dit qu'il rêvait beaucoup, et qu'il ne se rappelait aucun cas où il eût, au réveil, reconnu dans un de ses rêves ce qu'il appelle un souvenir-image. Il a ajouté, toutefois, qu'il avait eu parfois *le sentiment* que, dans le sommeil profond, il était redescendu dans son passé : nous reviendrons plus tard sur cette réserve.

Nous avons lu, enfin, le plus grand nombre qu'il nous a été possible de descriptions de rêves, sans y rencontrer exactement ce que nous cherchions. Dans un chapitre sur la « Litteratur » des problèmes du rêve[1] Freud écrit : « Le rêve ne reproduit que des fragments du passé. C'est la règle générale. Toutefois il y a des exceptions : un rêve peut reproduire un événement aussi exactement (vollständig) que la mémoire pendant la veille. Delbœuf nous parle d'un de ses collègues d'Université (actuellement professeur à Vienne) : celui-ci, en rêve, a refait une dangereuse excursion en voiture dans laquelle il n'a échappé à un accident que par miracle : tous les détails s'y trouvaient reproduits. Miss Calkins mentionne deux rêves qui reproduisaient exactement un événement de la veille, et moi-même j'aurai l'occasion de citer un exemple que je connais de la reproduction exacte en rêve d'un événement de l'enfance. » Freud ne paraît avoir observé directement aucun rêve de ce genre.

Examinons ces exemples. Voici comment Delbœuf rapporte le rêve qui lui a été raconté par son ami et ancien collègue, le célèbre chirurgien Gussenbauer, depuis professeur à l'Université de Prague[2]. « Il avait un jour parcouru en voiture une route qui relie deux localités dont j'ai oublié les noms qui, en un certain passage, présente une pente rapide et une courbe dangereuse. Le cocher ayant fouetté trop vigoureusement les chevaux, ceux-ci s'emportèrent,

1. *Die Traumdeutung*, 1re édition, 1900, p. 13.
2. Delbœuf, *Le sommeil et les rêves*, Revue philosophique, 1880, p. 640.

et voiture et voyageur manquèrent cent fois de rouler dans un précipice, ou de se briser contre les rochers qui se dressaient de l'autre côté du chemin. Dernièrement M. Gussenbauer rêva qu'il refaisait le même trajet, et, arrivé à cet endroit, il se rappela dans ses moindres détails l'accident dont il avait failli être victime. » Il résulte de ce texte que Freud l'a très mal compris, ou en a gardé un souvenir inexact : car le professeur en question refait sans doute en rêve le même trajet (il ne nous dit pas d'ailleurs s'il est en voiture, dans la même voiture, etc.), mais non la même excursion où il échapperait de nouveau au même accident. Il se borne, en rêve, à se rappeler l'accident, une fois arrivé au lieu où il s'est produit. Or, c'est tout autre chose que de rêver qu'on se souvient d'un événement de la veille, et de se retrouver, en rêve, dans la même situation, d'assister ou de participer aux mêmes événements que quand on était éveillé. Cette confusion est au moins étrange.

Nous pouvons substituer à cet exemple celui-ci qui est rapporté par Foucault, également de seconde main, et que Freud ne pouvait d'ailleurs connaître[1]. Il s'agit d'« un médecin qui, ayant été très affecté par une opération où il a dû tenir les jambes du patient auquel on ne pouvait administrer le chloroforme, revoit pendant une vingtaine de nuits le même événement : « Je voyais le corps posé sur une table et les médecins comme au moment de l'opération. » Après le réveil l'image restait dans l'esprit, non pas hallucinatoire, mais encore extrêmement vive. A peine commençait-il à s'endormir que la même vision le réveillait. L'image revenait aussi quelquefois dans la journée, mais elle était alors moins vive. Le tableau imaginatif était toujours le même, et présentait un souvenir exact de l'événement. Enfin l'obsession cessa de se produire. On peut se demander

1. Foucault, *Le rêve, études et observations*, Paris, 1906, p. 210.

si le fait en question, après le moment où il s'est produit, et avant qu'on l'ait revu en rêve pour la première fois, ne s'est pas imposé assez fortement à la pensée du sujet pour que se substitue au souvenir une image peut-être reconstruite en partie, si bien que nous n'avons plus affaire à l'événement lui-même, mais à une ou à plusieurs reproductions successives de l'événement qui ont pu alimenter quelque temps l'imagination de celui qui le revoit plus tard en songe. Du moment, en effet, qu'un souvenir s'est reproduit plusieurs fois, il n'appartient plus à la série chronologique des événements qui n'ont eu lieu qu'une fois ; ou plutôt, à ce souvenir (en admettant qu'il subsiste tel quel dans la mémoire) se superposent une ou plusieurs représentations, mais celles-ci ne correspondent plus à un événement qu'on n'a vu qu'une fois, puisqu'on l'a revu plusieurs fois en pensée. C'est ainsi qu'il y a lieu de distinguer du souvenir d'une personne, vue en un lieu et à un moment déterminé, l'image de cette personne, telle que l'imagination a pu la reconstruire (si on ne l'a pas revue), ou telle qu'elle résulte de plusieurs souvenirs successifs de la même personne. Une telle image peut reparaître en rêve, sans qu'on puisse dire qu'on évoque alors un souvenir proprement dit.

Nous pouvons rapprocher de cette observation celle que rapporte Brierre de Boismont, d'après Abercrombie[1]. « Un de mes amis, dit Abercrombie, employé dans une des principales banques de Glascow en qualité de caissier, était à son bureau, lorsqu'un individu se présenta, réclamant le paiement d'une somme de six livres sterling. Il y avait plusieurs personnes avant lui qui attendaient leur tour ; mais il était si bruyant et surtout si insuppor-

1. Brierre de Boismont, dans son livre, *Des hallucinations* (3e édition, 1852, p. 259) d'après Abercrombie, *Inquiries concerning the intellectual powers*, 11e édit., London, 1841 (la 1re édition est de 1830). Nous n'avons pu consulter que la 12e édition.

table par son bégayement qu'un des assistants pria le caissier de le payer pour qu'on en fût débarrassé. Celui-ci fit droit à la demande avec un geste d'impatience et sans prendre note de cette affaire [au lieu de ce dernier membre de phrase, il y a, dans Abercrombie : et ne pensa plus à cette affaire]. A la fin de l'année, c'est-à-dire huit ou neuf mois après, la balance des livres ne put être établie ; il s'y trouvait toujours une erreur de six livres. Mon ami passa inutilement plusieurs nuits et plusieurs jours à chercher la cause ce déficit ; vaincu par la fatigue, il revint chez lui, se mit au lit, et rêva qu'il était à son bureau, que le bègue se présentait, et bientôt tous les détails de cette affaire se retracèrent fidèlement à son esprit. Il se réveille la pensée pleine de son rêve, et avec l'espérance qu'il allait découvrir ce qu'il cherchait si inutilement. Après avoir examiné ses livres, il reconnut en effet que cette somme n'avait point été portée sur son journal et qu'elle répondait exactement à l'erreur ». Voilà tout ce que dit B. de B. Or, nous reportant au texte d'Abercrombie, nous voyons que ce que l'auteur trouve surtout extraordinaire, c'est que le caissier ait pu se rappeler en rêve un détail qui n'avait laissé sur le moment aucune impression dans son esprit, et qu'il n'avait pas même remarqué, savoir qu'il n'avait pas inscrit le paiement. Mais voici ce qui a pu se passer. Le caissier, les jours précédant le rêve, s'est rappelé cette scène qui l'avait frappé : le souvenir, souvent évoqué, auquel il a plusieurs fois réfléchi, est devenu une simple image. Il a dû supposer, d'autre part, qu'il avait négligé d'inscrire un paiement. Il est naturel que cette image, et cette supposition qui le préoccupait, se soient rejointes dans le rêve. Mais ni l'une, ni l'autre n'étaient proprement des souvenirs. Cela n'explique pas, évidemment, que le fait ainsi imaginé en rêve ait été reconnu exact. Mais il y a des hasards plus étranges.

Quant à l'observation de Miss Calkins[1], elle est directe. Mais tout ce qu'elle nous en dit se réduit à ceci : « C. (c'est elle qui se désigne ainsi) rêva deux fois le détail exact d'un événement qui précédait immédiatement (le rêve). C'est un cas de l'espèce la plus simple d'imagination mécanique. » Elle ajoute, en note, il est vrai : « il est inexact de l'appeler, comme fait Maury, « souvenir ignoré », ou « mémoire... non consciente ». La mémoire se distingue de l'imagination en ce que l'événement est rapporté consciemment au passé et au moi. » Mais ne discutons pas des termes et des définitions. Ce qui importe, c'est que les rêves auxquels il est fait allusion sont bien ceux que nous avons recherchés en vain jusqu'ici. Malheureusement, aucun d'eux ne nous est décrit. C'est d'autant plus regrettable que cette enquête a porté, en peu de temps, sur un grand nombre de rêves. Miss Calkins a pris des notes pendant 55 nuits, sur 205 rêves, à raison de près de 4 rêves par nuit ; le second observateur, S..., a observé, pendant 46 nuits, 170 rêves, sans en noter du même genre que ceux qui nous occupent. L'enquête a duré de six à huit semaines. De telles conditions sont quelque peu anormales. Il faudrait d'ailleurs que nous sachions, d'une part, ce que Miss Calkins entend par « le détail exact d'un événement », d'autre part en quoi consistait l'événement qui précédait, et enfin s'il n'y a eu réellement aucun intervalle entre l'événement et la nuit où elle a rêvé.

Il reste le rêve dont Freud a eu connaissance. Il n'indique point la page de son livre où il est rapporté. Celui-là seul, parmi tous ceux qu'il a décrits, correspond à peu près à ce qu'il laisse prévoir : un de ses collègues lui raconta qu'il avait vu en rêve, peu de temps auparavant, son ancien précepteur en une attitude inattendue. Il était couché auprès d'une servante (qui était demeurée à la maison

1. *The American Journal of Psychology*, vol. V, 1893, p. 323, *Statistics of dreams*.

jusqu'à ce que ce collègue eût eu onze ans). L'endroit où se passait la scène apparaissait en rêve. Le frère du rêveur, plus âgé, lui confirma la réalité de ce que celui-ci avait vu en songe. « Il en possédait un souvenir net, car il avait alors six ans. Le couple lui faisait boire de la bière pour l'enivrer, et ne se préoccupait pas du plus petit, âgé de trois ans, qui dormait cependant dans la chambre de la servante[1]. » Freud ne nous indique pas si cette représentation était un souvenir défini qui se rapportait à une nuit déterminée, à un événement dont le rêveur n'avait été témoin qu'une fois, ou plutôt une association d'idées d'un caractère plus général. Il ne dit point, cette fois, que la scène se soit reproduite dans tous ses détails. Le fait, s'il est exact, n'en est pas moins intéressant. On peut le rapprocher d'exemples du même genre, pris chez d'autres auteurs.

Maury raconte ceci[2] : « J'ai passé mes premières années à Meaux, et je me rendais souvent dans un village voisin nommé Trilport. » Son père y construisait un pont. « Une nuit, je me trouve en rêve transporté aux jours de mon enfance, et jouant dans ce village de Trilport. » Il y voit un homme qui porte un uniforme, et qui lui dit son nom. Au réveil, il n'a aucun souvenir qui se rattache à ce nom. Mais il interroge une vieille domestique, qui lui apprend que c'était bien ainsi que s'appelait le gardien du pont que son père a bâti. — Un de ses amis lui a raconté que, sur le point de retourner à Montbrison, où il avait vécu, enfant, vingt-cinq ans plus tôt, il rêva qu'il rencontrait près de cette ville un inconnu, qui lui dit qu'il était un ami de son père, et s'appelait T... Le rêveur savait qu'il avait connu quelqu'un de ce nom, mais ne se rappelait pas son aspect : il retrouva effectivement cet homme, semblable à l'image de son rêve, encore qu'un peu vieilli.

1. Freud, *op. cit.*, p. 129.
2. *Le sommeil et les rêves*, 4e édition, 1878, p. 92.

Hervey de Saint-Denis[1] raconte qu'une nuit il se vit en rêve à Bruxelles, en face de l'église de Sainte-Gudule. « Je me promenais tranquillement, parcourant une rue des plus vivantes, bordée de nombreuses boutiques dont les enseignes bigarrées allongeaient leurs grands bras au-dessus des passants. » Comme il sait qu'il rêve, et qu'il se souvient, en rêve, de n'avoir jamais été à Bruxelles, il se met à examiner avec une attention extrême l'une des boutiques, afin d'être en mesure de la reconnaître plus tard. « Ce fut celle d'un bonnetier... J'y remarquai d'abord pour enseigne deux bras croisés, l'un rouge, et l'autre blanc, faisant saillie sur la rue, et surmontés en guise de couronne d'un énorme bonnet de coton rayé. Je lus plusieurs fois le nom du marchand afin de le bien retenir ; je remarquai le numéro de la maison, ainsi que la forme ogivale d'une petite porte, ornée à son sommet d'un chiffre enlacé. » Quelques mois après il visite Bruxelles, et y cherche en vain « la rue des enseignes multicolores et de la boutique rêvée ». Plusieurs années s'écoulent. Il se trouve à Francfort où il était allé déjà « durant ses plus jeunes ans ». Il entre dans la Judengasse. « Tout un ensemble d'indéfinissables réminiscences commença vaguement à s'emparer de mon esprit. Je m'efforçai de découvrir la cause de cette impression singulière. » Et il se rappelle alors ses inutiles recherches à Bruxelles. La rue où il se trouve est bien la rue de son rêve : mêmes enseignes capricieuses, même public, même mouvement. Il découvre la maison, « si exactement pareille à celle de mon ancien rêve qu'il me semblait avoir fait un retour de six ans en arrière et ne m'être point encore éveillé ».

Tous ces rêves ont un caractère commun ; il s'agit de souvenirs d'enfance, entièrement oubliés depuis un temps

1. *Les rêves et les moyens de les diriger*, Paris, 1867, p. 27.

indéterminé, et que nous ne pouvons pas ressaisir pendant la veille, même après que le rêve les a évoqués ; ils reviennent, mêlés à nos songes, et il faut nous aider de la mémoire des autres, ou nous livrer à une enquête et à une vérification objective, pour constater qu'ils correspondent bien à des réalités anciennement perçues. Or, sans doute, ce ne sont pas des scènes complètes qui reparaissent, mais un nom, un visage, le tableau d'une rue, d'une maison. Tout cela ne fait cependant point partie de notre expérience familière, des souvenirs que nous ne nous étonnons pas de retrouver, à l'état de fragments, dans nos songes, parce qu'ils sont récents, ou parce que nous savons qu'éveillés nous possédons sur eux une certaine prise, parce qu'en somme il y a toutes raisons pour qu'ils entrent dans les produits de notre activité imaginative. Au contraire, il faudrait admettre que les souvenirs de notre enfance se sont stéréotypés, qu'ils sont, dès le début, et demeurent, comme dit Hervey de Saint-Denis, des clichés-images, dont notre conscience n'a plus rien connu à partir du moment où ils se sont gravés « sur les tablettes de notre mémoire ». Comment contester que, dans les cas où ils reparaissent, c'est bien une partie, une parcelle de notre plus lointain passé qui remonte à la surface ?

Nous ne sommes pas convaincus que ces réminiscences d'enfance correspondent bien à ce que nous appelons des souvenirs. Si nous ne nous rappelons rien de cette période à l'état de veille, n'est-ce point parce que ce que nous en pourrions retrouver se réduit à des impressions trop vagues, à des images trop mal définies, pour offrir quelque prise à la mémoire proprement dite ? La vie consciente des tout petits enfants se rapproche à bien des égards de l'état d'esprit d'un homme qui rêve, et, si nous en conservons si peu de souvenirs, c'est peut-être pour cette raison même : les deux domaines, celui de l'enfance et celui du rêve,

ce petit nombre de souvenirs exceptés, opposent le même obstacle à nos regards : ce sont les seules périodes dont les événements ne soient point compris dans la série chronologique où prennent place nos souvenirs de la veille. Il est donc bien peu vraisemblable que nous ayons pu, dans la première enfance, former des perceptions assez précises pour que le souvenir qu'elles nous ont laissé, lorsqu'il reparaît, soit lui-même aussi précis qu'on nous le dit. La ressemblance entre l'image du rêve et le visage réel, dans le second rêve cité par Maury, n'est tout de même pas une identité : en vingt-cinq ans, les traits ne peuvent point ne pas se transformer : peut-être, si la personne ressemble à ce point à son image, cela tient-il à ce que l'image elle-même est assez brumeuse ? Hervey de Saint-Denis croit s'être assuré que la maison vue en réalité était bien telle que la maison vue en rêve, parce que, dès son réveil, il en a dessiné les détails avec un grand soin. Ce qu'il faudrait savoir, c'est à quel âge exactement il l'a vue. Si « durant ses plus jeunes ans » signifie vers cinq ou six ans, il paraît invraisemblable qu'il ait pu alors en garder un souvenir aussi détaillé, puisqu'à cet âge on ne perçoit guère que l'aspect général des objets[1]. Il ne nous dit pas, d'ailleurs, que, lorqu'il l'a revue, il s'est reporté à son dessin : mais, tout de suite, il lui a semblé qu'il se trouvait exactement dans le même état que lorsqu'il rêvait six ans auparavant : cette sûreté de mémoire ne laisse pas de surprendre. En réalité, nous admettons qu'entre l'impression d'enfance et l'image du rêve il y ait eu une étroite ressemblance, que celle-ci ait reproduit exactement celle-là, mais non que l'une et l'autre aient été des reproductions détaillées de la maison, c'est-à-dire des souvenirs véritables.

1. C'est à sept ans seulement, d'après Binet, qu'un enfant peut indiquer des lacunes de figure, c'est-à-dire qu'il remarque par exemple sur un dessin qu'il manque un œil, ou la bouche, ou les bras, à ce qu'il reconnaît être un homme. Voir *Année psychologique*, XIV, 1908. Nous avons vérifié ce test négatif pour l'âge de six ans.

Tout se passe comme dans ces rêves où l'on revoit ce qu'on a vu ou cru voir au cours de rêves antérieurs. Et certes il faudrait expliquer pourquoi ces images ne se reproduisent qu'en rêve, pourquoi la mémoire de la veille ne les atteint pas directement. Cela tient sans doute à ce que ce sont des représentations trop grosses, et que notre mémoire est, relativement, un instrument trop précis, et qui n'a prise d'ordinaire que sur ce qui se place dans son champ, c'est-à-dire sur cela seulement qui peut être localisé.

D'ailleurs, quand bien même se représenterait à nous un visage, un objet, un fait vu autrefois, avec tous ses détails, du moment que nous-même nous nous apparaissons en rêve tel que nous sommes aujourd'hui, le tableau d'ensemble est modifié. On ne peut dire qu'il y a ici juxtaposition d'un souvenir réel, et du sentiment que nous avons à présent de notre moi, mais ces deux éléments se fondent, et comme nous ne pouvons nous représenter à nous-même autre que nous ne sommes, il faut bien que le visage, l'objet, le fait soient altérés pour que nous les regardions comme présents. Sans doute on pourrait concevoir que notre personne non seulement passe à l'arrière-plan, mais qu'elle s'évanouisse presque entièrement, que notre rôle devienne à ce point passif qu'il soit en définitive négligeable, qu'il se réduise à refléter, comme un miroir qui n'aurait point d'âge, les images qui se succèdent alors[1]. Mais un des traits caractéristiques du rêve, c'est que nous y intervenons toujours, soit que nous agissions, soit que nous réfléchissions, soit que nous projetions sur ce que nous voyons la nuance

1. Miss Calkins remarque que, dans certains cas, le « sentiment de l'identité personnelle peut disparaître explicitement. On imagine qu'on est un autre, ou qu'on est le double de soi-même, et alors il y a un second moi qu'on voit ou qu'on entend » (*op. cit.*, p. 335). Maury dit : « Je crus un jour, en songe, être devenu femme, et, qui plus est, être enceinte. » (*op. cit.*, p. 141, note).— Mais, alors, le souvenir est encore plus dénaturé, puisqu'on se représente les faits tels qu'un autre aurait pu les voir

particulière de notre disposition du moment, terreur, inquiétude, étonnement, gêne, curiosité, intérêt, etc.

Très instructifs à cet égard sont deux exemples, rapportés par Maury, à propos de rêves où apparaissent des personnes qu'on sait être mortes : « Il y a quinze ans, une semaine s'était écoulée depuis le décès de M. L., quand je le vis très distinctement en rêve... Sa présence me surprit beaucoup, et je lui demandai avec une vive curiosité comment, ayant été enterré, il avait pu revenir en ce monde. M. L. m'en donna une explication qui, on le devine, n'avait pas le sens commun, et dans laquelle se mêlaient des théories vitalistes que j'avais récemment étudiées. » Cette fois, il a le sentiment qu'il rêve. Mais, une autre fois, il est convaincu qu'il ne rêve pas, et cependant il le revoit, et il lui demande comment il se fait qu'il se trouve là[1]. Il remarque ailleurs, qu'en songe nous ne nous étonnons pas des plus incroyables contradictions, que nous causons avec des personnes que nous savons mortes, etc.[2]. En tout cas, même si nous ne cherchons pas à résoudre la contradiction, nous la remarquons, nous en avons au moins le sentiment. — Miss Calkins dit que « dans les 375 cas observés par elle et un autre sujet, il n'y a aucun exemple d'un rêve où ils se soient vus dans un autre moment que le temps présent. Quand le rêve évoquait la maison où il ou elle avaient passé leur enfance, ou une personne qu'ils n'avaient pas vue depuis bien des années, l'âge apparent du rêveur n'était en rien diminué en vue d'éviter un anachronisme ; quel que fût l'endroit ou le caractère du rêve, le sujet avait bien son âge actuel, et ses conditions générales de vie n'étaient point changées[3].

Serguéieff, aveugle depuis nombre d'années, se voit

1. Maury, *Le sommeil et les rêves*, p. 166.
2. *Ibid.*, p. 46.
3. *Op. cit.*, p. 331.

en rêve à Pétersbourg, au Palais d'hiver[1]. L'empereur Alexandre II s'entretient avec lui et l'invite à regagner son régiment. Il obéit et rencontre son colonel, qui lui dit qu'il pourra reprendre son service le lendemain. « Mais je n'ai pas eu le temps de me procurer un cheval. — Je vous prêterai un des chevaux de mon écurie. — Mais ma santé est fort chancelante. — Le médecin vous exemptera de service. » Alors seulement, c'est-à-dire en tout dernier lieu, il fait part au colonel d'un obstacle radical, et lui rappelle qu'étant aveugle il est absolument incapable de commander un escadron. Il n'en a pas moins eu dès le début le sentiment d'une impossibilité, c'est-à-dire que, dès le début et dans tout le cours du rêve, sa personnalité actuelle intervenait. — Ainsi, jamais en rêve nous ne nous dépouillons entièrement de notre moi actuel, et cela suffirait pour que les images du rêve, si elles reproduisaient presque identiquement un tableau de notre passé, fussent tout de même différentes des souvenirs.

Mais, jusqu'ici, nous n'avons parlé que des rêves dont nous nous souvenons au réveil. N'y en a-t-il pas d'autres ? Et, outre tous ceux dont nous ne nous souvenons point, pour des raisons peut-être en partie accidentelles, n'y en a-t-il point dont la nature est telle que nous ne pouvons pas nous en souvenir ? Or, si tels étaient précisément ceux où le sentiment de la personnalité actuelle disparaît tout à fait, et où l'on revit le passé exactement tel qu'il a été, il faudrait dire qu'il y a en effet des rêves où des souvenirs se réalisent, mais qu'on les oublie régulièrement lorsqu'on cesse de rêver. C'est bien ce qu'entend M. Bergson, lors-

1. Serguéieff S., *Le sommeil et le système nerveux. Physiologie de la veille et du sommeil*, Paris, 1892, 2e vol., p. 907 et suiv. On pourrait rapprocher de cet exemple le cas si curieux, décrit par M. Bergson (De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme, *Revue philosophique*, novembre 1886), d'une femme en état d'hypnose qui, en vue d'exécuter un ordre qui suppose chez elle des facultés anormales, use d'un subterfuge, parce qu'elle sent très bien qu'elle ne les possède pas.

qu'il attribue au sommeil léger les rêves dont on se souvient, et incline à croire que, dans le sommeil profond, les souvenirs deviennent l'objet unique ou au moins un objet possible de nos rêves.

Cependant, lorsque Hervey de Saint-Denis, jugeant du plus ou moins de profondeur de son sommeil par le plus ou moins de difficulté qu'il éprouve à s'y arracher, remarque que, dans le sommeil profond, le rêve est plus « vif », plus « lucide », et, en même temps, « plus suivi », d'une part nous aurions ainsi la preuve qu'on se souvient des rêves du sommeil profond, d'autre part rien n'indique qu'il y ait plus de souvenirs, et des souvenirs plus exacts, dans ceux-ci que dans les rêves du sommeil léger[1]. Il est vrai qu'on peut répondre : entre le moment où on commence à réveiller quelqu'un, et celui où il est réveillé effectivement, il s'écoule un intervalle de temps. Or, si petit soit-il, il suffit, étant donnée la rapidité avec laquelle se déroulent les rêves, pour que se soient produits dans cet intervalle, qui correspond à un état intermédiaire entre le sommeil profond et la veille, les rêves rapportés à tort au sommeil profond qui a précédé. Si on fait tenir ainsi dans une durée infinitésimale des rêves d'une durée apparente très longue, rien ne prouve, en effet, que nous atteignions jamais les rêves du sommeil profond proprement dit. Mais il faut peut-être se défier des observations classiques où le sujet croit avoir, en rêve, assisté à des événements qui demanderaient, pour se produire en réalité, beaucoup de temps, plusieurs jours et même plusieurs semaines, et qui ont défilé devant son regard en quelques instants. Jusqu'à quel point a-t-il

1. Heerwagen Friedr., dans *Statistische Untersuchungen über Träume und Schlaf*, *Philos. Studien* de Wundt. V, 1889, d'une enquête qui a porté sur près de 500 sujets, conclut qu'on a des rêves plus vifs et qu'on se les rappelle mieux, quand on dort ordinairement d'un sommeil léger. Mais les femmes feraient exception. Au reste les questions étaient posées en des termes bien vagues.

assisté aux événements, jusqu'à quel point n'en a-t-il eu qu'une vue schématique ? M. Kaploun dit qu'il lui a été donné « de constater plusieurs fois non seulement qu'on ne rêve pas plus vite qu'on ne pense en veille, mais que le rêve est relativement lent ». Sa vitesse lui semble être « à peu près celle de l'action réelle[1] ». Hervey de Saint-Denis dit qu'ayant eu l'occasion de réveiller souvent une personne qui rêvait tout haut, si bien qu'elle lui fournissait ainsi, tout en dormant, des points de repère, il avait « constamment observé, en l'interrogeant aussitôt sur ce qu'elle venait de rêver, que ses souvenirs ne remontaient jamais au delà d'un laps de cinq à six minutes ». En tout cas nous sommes loin des quelques secondes que dure le réveil. « Un très grand nombre de fois, ajoute le même auteur[2], j'ai retrouvé toute la filière qu'avait suivie l'association de mes idées durant une période de cinq à six minutes, écoulées entre le moment où j'avais commencé à m'assoupir et celui où j'avais été tiré d'un rêve déjà formé, c'est-à-dire depuis l'état de veille absolue jusqu'à celui du sommeil complet. » Ainsi, aux observations sur la rapidité des rêves, d'où l'on conclut qu'on ne se rappelle point les rêves du sommeil profond, il est facile d'en opposer d'autres qui tendraient à prouver le contraire.

On pourrait, maintenant, raisonner sur des données moins discutables. Parmi nos rêves, il y en a qui sont des combinaisons d'images fragmentaires, dont nous ne pourrions que par un effort d'interprétation souvent incertain retrouver l'origine, au réveil, dans une ou plusieurs régions de notre mémoire. D'autres sont des souvenirs simplement démarqués. Entre les uns et les autres il y a bien des inter-

1. Kaploun, *Psychologie générale tirée de l'étude du rêve*, 1919, p. 126. Voir aussi la critique du « rêve de Maury », dans Delage (Yves), *Le rêve*, Nantes, 1920, p. 460 et suiv. M. Delage ne croit pas, au moins en général, à la « rapidité fulgurante » des rêves.

2. *Op. cit.*, p. 266.

médiaires. Pourquoi ne supposerait-on pas que la série ne se termine point là, qu'au delà de ces souvenirs démarqués il y en a d'autres qui ne le sont pas, qu'ensuite vient une catégorie de rêves qui contiendraient des souvenirs purs et simples (réalisés) ? On interpréterait ceci en disant que ce qui empêche le souvenir de reparaître intégralement, ce sont des sensations organiques, qui, si vagues soient-elles, pénètrent pourtant dans le rêve, et nous maintiennent en contact avec le monde extérieur : que ce contact se réduise de plus en plus, à la limite, rien d'extérieur n'intervenant pour régler l'ordre dans lequel les images se succèdent, il reste et il ne reste que l'ordre chronologique ancien suivant lequel la série des souvenirs se déroulera à nouveau. Mais, quand bien même on pourrait classer ainsi les images des rêves, rien n'autoriserait à admettre qu'on passe par des transitions insensibles de la catégorie des rêves à celle des souvenirs purs. On peut dire du souvenir, tel qu'on le définit dans cette conception, qu'il ne comporte pas de degrés : un état est un souvenir, ou autre chose : il n'est pas en partie un souvenir, en partie autre chose. Sans doute il y a des souvenirs incomplets, mais il n'y a pas, dans un rêve, mélange de souvenirs incomplets avec d'autres éléments, car un souvenir même incomplet, lorsqu'on l'évoque, s'oppose à tout le reste comme le passé au présent, tandis que le rêve, dans toutes ses parties, se confond pour nous avec le présent. Le rêve n'échappe pas plus à cette condition qu'une danseuse, alors même qu'elle ne touche le sol qu'avec les pointes, et donne l'impression qu'elle va s'envoler, ne se soustrait le moins du monde aux lois de la gravitation. On ne peut donc pas conclure, de ce qu'il y a des rêves qui ressemblent plus que d'autres à nos souvenirs, qu'il y a des rêves qui sont des souvenirs purs. Passer des uns aux autres, ce serait, en réalité, sauter d'un ordre de faits à un autre dont la nature est toute différente.

Si, dans le sommeil profond, l'activité par excellence de l'esprit consistait dans l'évocation des souvenirs, il serait bien étrange qu'avant de s'endormir il fallût détourner son attention non seulement du présent et des souvenirs immédiats qui nous le représentent, mais aussi de toute espèce de souvenirs, et suspendre, en même temps que ses perceptions, l'activité de la mémoire. Or, c'est bien ce qui se réalise. M. Kaploun croit avoir observé qu'au début de l'assoupissement on traverse un état de rêverie où « l'évocation des souvenirs est facile, continue et fertile ». Mais, ensuite, il faut « brider l'énergie de veille », et on y arrive « en l'occupant par un travail qui produit un vide, un appauvrissement : une mélodie, ou quelque autre image rythmique ». Ensuite le même auteur signale un état singulier, qu'il n'a réussi, dit-il, à saisir qu'après un long entraînement, et qui précéderait immédiatement le vrai rêve. « Tout motif rythmique disparaît, et on se trouve le spectateur passif d'une floraison incessante et rapide d'images simples et courtes... nettement objectives, indépendantes et extériorisées... Il semble qu'on assiste à la dislocation du système latent particulier (conscience du réel à l'état de veille), dont les parties agissent vigoureusement avant de disparaître. Les éléments de ce système (notion de l'orientation, des personnes qui nous entourent, ou que nous avons vues) jettent en quelque sorte leur dernière lueur[1] ». Ainsi « les cases » dans lesquelles nous répartissons les images à l'état de veille doivent disparaître, pour que devienne possible un nouveau mode de systématisation, celui du rêve[2]. Mais ces cases sont aussi celles dans lesquelles s'opère, à l'état de veille, l'évocation des souvenirs. Il semble donc que le système général des percep-

1. *Op. cit.*, p. 180.

2. M. Delacroix a très heureusement défini le mode d'organisation des images de nos songes : « une multitude désagrégée de systèmes psychiques. » *La structure logique du rêve*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, p. 934.

tions et des souvenirs de la veille soit un obstacle à l'entrée dans le rêve.

Inversement, si nous hésitons parfois à rentrer dans la veille, si l'on reste parfois au réveil, quelques instants, dans un état intermédiaire qui n'est exactement ni le rêve, ni la veille, c'est que l'on n'arrive pas à écarter les cases dans lesquelles se sont distribuées les dernières images vues en songe, et que les cadres de la pensée éveillée ne s'accordent pas avec celles du rêve. Nous transcrivons ici un rêve où il nous semble que ce désaccord apparaît clairement : « Rêve triste. Je suis avec un jeune homme qui ressemble à un de mes étudiants, dans une salle qui est comme l'antichambre d'une prison. Je suis son avocat, et je dois rédiger avec lui (?) On m'a dit : inscrivez le plus de détails que vous pourrez. Il doit être pendu pour je ne sais quel crime. Je le plains, je songe à ses parents, je voudrais bien qu'il s'échappe. — Au réveil, je suis encore si triste et préoccupé que je cherche comment je pourrais l'aider à se sauver (s'il se trouvait en une telle situation). Je m'imagine que je suis dans une grande ville, et je me transporte en pensée dans des quartiers étendus où il y a de grands massifs de maisons percées de galeries, avec restaurants, etc. (tels qu'il m'est arrivé souvent d'en voir en rêve, toujours les mêmes, auxquels ne correspond aucun souvenir de la veille). Pourtant, je sais en même temps que dans la ville où je suis en réalité je n'ai jamais visité de tels quartiers, et qu'ils ne sont pas indiqués sur le plan. » Cet état s'expliquait sans doute par l'intensité émotive du rêve, si bien que, réveillé, j'étais encore sous l'empire du sentiment éprouvé en songe. Je me croyais donc à la fois dans deux villes différentes, dont l'une était celle de mon rêve, et je m'efforçais en vain de trouver dans l'une ce que j'avais vu dans l'autre.

***

Entre la pensée du rêve et celle de la veille il y a en effet cette différence fondamentale que l'une et l'autre ne se développent pas dans les mêmes cadres. C'est ce que paraissent avoir bien vu deux auteurs, dont les conceptions sont du reste très éloignées, Maury et Freud. Lorsque Maury rapproche le rêve de certaines formes de l'aliénation mentale, il a le sentiment que, dans les deux cas, le sujet vit dans un milieu qui lui est propre, où des relations s'établissent entre les personnes, les objets, les paroles, qui n'ont de sens que pour lui. Sorti du monde réel, oubliant les lois physiques aussi bien que les conventions sociales, le rêveur, comme l'aliéné, poursuit sans doute un monologue intérieur : mais en même temps il crée un monde physique et social où de nouvelles lois, de nouvelles conventions apparaissent, qui changent d'ailleurs sans cesse. Mais, lorsque Freud prête aux visions des songes la valeur de signes dont il cherche le sens dans les préoccupations cachées du sujet, il ne dit au fond pas autre chose. Si l'on s'en tient, en effet, aux données littérales du rêve, on est frappé de leur insignifiance et de leur incohérence. Mais ce qui est sans intérêt pour nous ne l'est certainement pas pour celui qui songe, et il y a une logique du rêve qui explique toutes ces contradictions. Sans doute, Freud n'en reste pas là ; il s'efforce de rendre compte du contenu apparent du rêve par les préoccupations cachées du dormeur ; il imagine même que le sujet, pour se représenter en rêve l'accomplissement de ses désirs, doit cependant en dissimuler la nature, par égard pour un second moi, qui exerce sur ce théâtre intérieur une sorte de censure, et dont il faut tromper la surveillance et déjouer les soupçons : de là viendrait le caractère symbolique des songes. Or les inter-

prétations qu'il propose sont à la fois très compliquées et très incertaines : il faut, pour rattacher tel événement de la veille et tel incident du rêve, faire intervenir des associations d'idées souvent bien inattendues, et d'ailleurs Freud ne s'en tient pas en général à une traduction : il superpose les uns aux autres deux, trois et quatre systèmes d'interprétation et, au moment où il s'arrête, il laisse entendre qu'il entrevoit encore bien d'autres relations possibles, et qu'il ne les passe sous silence que parce qu'il faut se borner. C'est dire que, tandis qu'à l'état de veille les images que nous percevons sont ce qu'elles sont, tandis que chacune ne représente qu'une personne, qu'un objet n'est qu'en un endroit, qu'une action n'a qu'un résultat, qu'une parole n'a qu'un sens, sans quoi les hommes ne se retrouveraient pas au milieu des choses, et ne s'entendraient pas entre eux, dans le rêve se substituent aux réalités des symboles auxquels ne s'appliquent plus toutes ces règles, précisément parce que nous ne sommes plus en rapport avec les objets extérieurs, ni avec les autres hommes, mais n'avons plus affaire qu'à nous-même : dès lors tout langage exprime et toute forme représente tout ce que nous avons à ce moment dans l'esprit, puisque personne ni aucune force physique ne s'y oppose.

Il y aurait dès lors entre le monde du rêve et de la veille un tel désaccord qu'on ne comprend même pas comment on peut garder, dans l'un, le moindre souvenir de ce qu'on a fait et pensé dans l'autre. Comment un souvenir de la veille, nous entendons un souvenir complet d'une scène entière exactement reproduite, trouverait-il place dans cette série d'images-fantômes qu'on appelle le rêve ? C'est comme si on voulait fondre, avec un ordre de faits soumis au pur arbitraire de l'individu, l'ordre des faits réels soumis aux lois physiques et sociales. Mais inversement, comment gardons-nous, au réveil, un souvenir quelconque de nos

rêves ? Comment ces visions fugitives et incohérentes trouvent-elles accès dans la conscience éveillée ?

Quelquefois, au réveil, on garde dans l'esprit une image déterminée d'un rêve, retenue par la mémoire on ne sait pourquoi : tels ces lacs minuscules demeurés dans les rochers après que la mer s'est retirée. L'image, quelquefois, n'est séparée que de ce qui précède : elle ouvre toute une histoire, elle est le premier anneau de toute une chaîne d'autres images ; quelquefois elle se détache sur un temps vide : ni avant, ni après, rien ne se distingue qui s'y rattache. En tout cas, si, après, on suit vaguement les traces de ce qui s'est développé dans la conscience à partir d'elle, avant, on n'aperçoit plus rien. Cependant, on sait qu'elle n'est point née de rien : on a le sentiment, derrière l'écran qui la sépare du passé, qu'il demeure au fond de la mémoire bien des souvenirs. Mais on n'a aucun moyen de les ressaisir. Lorsque, malgré tout, on réussit à voir au delà de l'écran, lorsque, dans l'image elle-même, d'abord opaque, et qui peu à peu devient transparente, lorsqu'à travers elle on distingue les contours d'objets ou d'événements qui, dans notre rêve, l'ont précédée, alors s'impose à nous le sentiment profond de ce qu'il y a de paradoxal dans un tel acte de mémoire. Dans l'image elle-même, non plus que dans ce qui la suit, on n'avait aucun point d'appui pour se transporter ainsi à un moment antérieur : entre l'image et ce qui précède (et c'est pour cela qu'elle nous apparaissait comme un commencement) n'existait aucun rapport intelligible. Comment alors passe-t-on de ceci à cela ? L'image et ce qui l'accompagne, ce qui forme avec elle un tableau plus ou moins cohérent, mais dont les parties se tiennent et se soutiennent, semble un monde clos : nous ne comprenons pas, quand on y est enfermé, et quand tous les chemins qui le traversent y ramènent, qu'on puisse en sortir, et pénétrer dans un autre. Nous le comprenons aussi peu que

le passage d'un plan dans un autre, pour qui semble assujetti à se mouvoir dans le premier : cela est aussi obscur pour nous que l'existence d'une nouvelle dimension de l'espace.

Mais est-ce bien la mémoire qui intervient, lorsque nous évoquons nos rêves ? Les psychologues qui ont essayé de décrire les visions du sommeil reconnaissent que ces images sont à ce point instables qu'il faut les noter dès le réveil : sinon, on risque de substituer au rêve ce qui n'en est qu'une reconstruction et sans doute, à bien des égards, une déformation. Voici, en somme, ce qui paraît se passer. Lorsqu'au réveil on se retourne ainsi vers le rêve, on a l'impression qu'une suite d'images, inégalement vives, sont demeurées en suspens dans l'esprit, de même qu'une substance colorante dans un liquide qu'on vient de remuer. L'esprit en est encore, en quelque sorte, tout imprégné. Si l'on ne se hâte point de fixer sur elles son attention, on sait qu'elles vont petit à petit disparaître, on sent qu'une partie d'entre elles ont déjà disparu, et qu'aucun effort ne permettrait de les ressaisir. On les fixe donc, en les considérant à peu près comme des objets extérieurs que l'on perçoit, et c'est à ce moment qu'on les fait entrer dans la conscience de la veille. Désormais, quand on se les rappellera, on évoquera non point les images telles qu'elles apparaissaient au réveil, mais la perception qu'on en a eue alors. Et on pourra croire que la mémoire atteint le rêve : en réalité, c'est indirectement, par l'intermédiaire de ce qu'on en a pu fixer ainsi, qu'on le connaîtra ; c'est une image de la veille que la mémoire de la veille reproduira. Sans doute il arrive qu'au milieu de la journée qui suit le rêve, ou même plus tard, certaines parties du rêve qu'on n'avait pas fixées ainsi dès le réveil reparaissent. Mais le processus sera le même : elles étaient demeurées présentes à l'esprit qui, pour une raison ou une autre, ne s'était pas tourné de leur côté, et l'on s'apercevra que si, au moment où on les

aperçoit, on ne fait pas l'effort nécessaire pour les fixer, elles disparaîtront aussi, définitivement.

Il y a donc lieu de distinguer, dans le processus au terme duquel on possède ce qu'on peut appeler le souvenir d'un rêve, deux phases très distinctes. La seconde est un acte de mémoire pareil aux autres : on acquiert un souvenir, on le conserve, on l'évoque, on le reconnaît, et enfin on le localise au moment du réveil, où on l'a acquis, et indirectement dans la période de sommeil précédente, durant laquelle on sait qu'on a fait ce rêve, mais sans pouvoir dire à quel moment précis; la première consiste simplement en ceci, qu'il y avait au réveil certaines images qui flottaient dans l'esprit et qui n'étaient pas des souvenirs.

Sur ce dernier point, il faut un peu insister. Car un souvenir n'est-il pas cela même : une image rapportée au passé, et qui cependant subsiste ? Toutefois, si nous acceptons la distinction proposée par M. Bergson entre les souvenirs-habitudes ou souvenirs-mouvements, qui correspondent à des états psychologiques reproduits plus ou moins fréquemment, et les souvenirs-images, qui correspondent à des états qui ne se sont produits qu'une fois, et dont chacun a une date, c'est-à-dire peut être localisé à un moment défini de notre passé, nous ne voyons pas que les images du rêve, telles qu'elles se présentent au réveil, puissent entrer dans l'une ou l'autre de ces catégories.

Ce ne sont pas des souvenirs-habitudes, car elles ne sont apparues qu'une fois : quand nous les apercevons, elles ne provoquent pas en nous ce sentiment de familiarité qui accompagne la perception d'objets ou de personnes avec lesquels nous sommes en rapports fréquents[1]. Mais ce ne

1. M. Kaploun, *op. cit.*, p. 84 et 133, dit que nous « reconnaissons » les objets et les personnes, dans le rêve comme dans la veille, c'est-à-dire que nous comprenons tout ce que nous voyons. C'est exact. Mais il n'en est pas de même des scènes du rêve dans leur ensemble : chacune d'elles nous paraît au contraire, en rêve, entièrement nouvelle, actuelle.

sont cependant pas non plus des souvenirs-images, car elles ne sont pas « localisées à un moment défini de notre passé ». Sans doute, nous les localisons après coup ; nous pouvons dire, au moment où nous nous réveillons, qu'elles se sont produites au cours de la nuit qui vient de s'écouler. Mais à quel moment ? Nous ne savons. Supposons que nous négligions de définir les limites de temps entre lesquelles elles se sont produites, et (comme il arrive exceptionnellement) que nous les évoquions cependant après plusieurs jours, ou plusieurs semaines, nous n'aurons aucun moyen d'en retrouver la date.

Nous manquons en effet, ici, de ces points de repère, sans lesquels tant de souvenirs d'événements de la veille nous échapperaient aussi. C'est pourquoi nous ne nous rappelons pas de la même manière ceux-ci, et les images du rêve. Si nous avons le sentiment (peut-être illusoire) que nos souvenirs (j'entends ceux qui se rapportent à la vie consciente de la veille), sont disposés dans un ordre immuable au fond de notre mémoire, si la suite des images du passé nous semble, à cet égard, aussi objective que la suite de ces images actuelles ou virtuelles que nous appelons les objets du monde extérieur, c'est qu'elles se rangent en effet dans des cadres immobiles qui ne sont pas notre œuvre exclusive et qui s'imposent à nous du dehors. Les souvenirs, alors même qu'ils reproduisent de simples états affectifs (ce sont d'ailleurs les plus rares, et les moins nettement localisés), mais surtout lorsqu'ils reflètent les événements de notre vie, ne nous mettent pas seulement en rapport avec notre propre passé, mais nous reportent à une époque, nous replacent dans un état de la société dont il existe, autour de nous, bien d'autres vestiges que ceux que nous découvrons en nous-mêmes. De même que nous précisons nos sensations en nous guidant sur celles des autres, de même nous complétons nos souvenirs en nous aidant,

au moins en partie, de la mémoire des autres. Ce n'est pas seulement parce qu'à mesure que le temps s'écoule, l'intervalle s'élargit entre telle période de notre existence et le moment présent, que beaucoup de souvenirs nous échappent : mais nous ne vivons plus au milieu des mêmes personnes : bien des témoins qui auraient pu nous rappeler des événements anciens disparaissent. Il suffit, quelquefois, que nous changions de lieu, de profession, que nous passions d'une famille dans une autre, que quelque grand événement tel qu'une guerre ou une révolution transforme profondément le milieu social qui nous entoure, pour que, de périodes entières de notre passé, il ne nous reste qu'un bien petit nombre de souvenirs. Au contraire, un voyage dans le pays où s'est écoulée notre jeunesse, la rencontre soudaine d'un ami d'enfance a pour effet de réveiller et « rafraîchir » notre mémoire : nos souvenirs n'étaient pas abolis ; mais ils se conservaient dans la mémoire des autres, et dans l'aspect inchangé des choses. Il n'est pas étonnant que nous ne puissions évoquer de la même manière des images que nous sommes seuls à percevoir, du moins dans l'ordre où le rêve nous les présente.

Ainsi s'expliquerait ce fait qui a retenu notre attention, savoir que dans nos rêves ne s'introduise jamais un souvenir réel et complet, tel que ceux que nous nous rappelons à l'état de veille, mais que nos rêves soient fabriqués avec des fragments de souvenirs trop mutilés ou confondus avec d'autres pour que nous puissions les reconnaître. Il n'y a pas à s'en étonner, pas plus que de ce que nous ne découvrons point non plus dans nos rêves des sensations véritables telles que celles que nous éprouvons quand nous ne dormons pas, qui réclament un certain degré d'attention réfléchie, et qui s'accordent avec l'ordre des relations naturelles dont nous et les autres avons l'expérience. De même, si la série des images de nos rêves ne contient

pas des souvenirs proprement dits, c'est que, pour se souvenir, il faut être capable de raisonner et de comparer, et se sentir en rapports avec une société d'hommes qui peut garantir la fidélité de notre mémoire, toutes conditions qui ne sont évidemment pas remplies quand nous dormons.

Cette façon d'envisager la mémoire soulève au moins deux objections. En effet nous évoquons quelquefois notre passé, non point pour y retrouver des événements qu'il nous peut être utile de connaître, mais en vue de goûter le plaisir purement désintéressé de revivre en pensée une période écoulée de notre existence. « Souvent, dit Rousseau, je me distrais de mes malheurs présents en songeant aux divers événements de ma vie, et les repentirs, les doux souvenirs, les regrets, l'attendrissement se partagent le soin de me faire oublier quelques instants mes souffrances. » Or on voit souvent dans l'ensemble des images passées avec lesquelles nous entrerions ainsi en contact la partie la plus intime de notre moi, celle qui échappe le plus à l'action du monde extérieur, et en particulier de la société. Et on voit aussi, dans les souvenirs ainsi entendus, des états sinon immobiles, du moins immuables, déposés le long de notre durée suivant un ordre qu'on ne peut pas non plus modifier, et qui réapparaissent tels qu'ils étaient lorsque nous les avons traversés pour la première fois, sans qu'ils aient été, dans l'intervalle, soumis à une élaboration quelconque. C'est d'ailleurs parce qu'on croit que les souvenirs sont ainsi donnés une fois pour toutes qu'on refuse à l'esprit qui se souvient toute activité intellectuelle. Entre rêver tout éveillé et se souvenir, on ne voit guère qu'une nuance. Les souvenirs seraient aussi étrangers à la conscience tendue vers le présent, et, quand elle se tourne vers eux, ils défileraient sous son regard ou ils l'envahiraient en réclamant aussi peu d'effort de sa part que les objets réels, lorsque l'esprit se détend, et ne les envisage plus sous l'angle

pratique. On admettrait volontiers que c'est une faculté spéciale, inutilisée tant que l'on est préoccupé surtout d'agir, qui intervient dans la rêverie comme dans le souvenir ; ce serait simplement la faculté de se laisser impressionner sans réagir, ou en réagissant juste assez pour que cette impression devienne consciente. Alors on ne voit pas en quoi les souvenirs se distingueraient des images de nos rêves, et on ne comprend point pourquoi ils ne s'y introduiraient pas.

Mais l'acte qui évoque le souvenir est-il bien celui qui nous fait rentrer le plus complètement en nous-même ? Notre mémoire est-elle bien notre domaine propre, et, lorsque nous nous réfugions dans notre passé, peut-on dire que nous nous évadons de la société pour nous enfermer dans notre « moi » ? Comment cela serait-il possible, si tout souvenir est lié (alors même qu'elles n'en constituent point le contenu) à des images qui représentent des personnes autres que nous-mêmes ? Sans doute nous pouvons nous rappeler bien des événements dont nous seuls avons été les témoins, l'aspect de pays que nous avons parcourus tout seuls, et, surtout, il y a bien des sentiments et des pensées que nous n'avons jamais communiqués à personne, et dont nous conservons seuls le secret. Mais nous ne gardons un souvenir précis des objets vus au cours d'une promenade solitaire que dans la mesure où nous les avons localisés, où nous avons déterminé leur forme, où nous les avons nommés, où ils ont été l'occasion pour nous de quelque réflexion. Or tout cela, lieu, forme, nom, réflexion, ce sont les instruments grâce auxquels notre intelligence a prise sur les données du passé dont il ne nous resterait sans eux qu'une vague réminiscence indistincte. Un explorateur est bien obligé de prendre des notes sur les diverses étapes de son voyage ; des dates, des repérages sur les cartes géographiques, des mots nécessairement généraux, ou des

croquis schématiques, voilà les clous avec lesquels il fixe ses souvenirs qui, autrement, lui échapperaient comme la plupart des apparitions de la vie nocturne.

Qu'on ne nous reproche pas de nous en tenir à ce qu'il y a de plus extérieur dans les souvenirs, et de nous arrêter à la surface de la mémoire. Certes, toutes ces indications de forme impersonnelle ne tirent leur valeur que de ce qu'elles aident à retrouver et à reproduire un état interne évanoui. En elles-mêmes elles ne possèdent point une vertu évocatrice. Quand on feuillette un album de photographies, ou bien les personnes qu'elles représentent sont des parents, des amis, qui ont joué un rôle dans notre vie, et alors chacune de ces images s'anime et devient le point de perspective d'où nous apercevons brusquement une ou plusieurs périodes de notre passé ; ou bien il s'agit d'inconnus, et alors nos regards glissent avec indifférence sur ces visages effacés et ces toilettes démodées, qui ne nous rappellent rien. Il n'en est pas moins vrai que le souvenir des sentiments ne peut se détacher de celui des circonstances où nous les avons éprouvés. Il n'y a point de voie interne directe qui nous permette d'aller à la rencontre d'une douleur ou d'une joie abolies. Dans la tristesse d'Olympio, le poète cherche d'abord, en quelque sorte, les lambeaux de ses souvenirs, qui sont restés accrochés aux arbres, aux barrières, aux haies de la route, avant de les rapprocher, et d'en faire surgir la passion d'autrefois en sa réalité. Si nous voulions faire abstraction des personnes et des objets, dont les images permanentes et immuables se retrouvent d'autant plus facilement que ce sont comme des cadres généraux de la pensée et de l'activité, nous irions en vain à la recherche des états d'âme autrefois vécus, fantômes insaisissables au même titre que ceux de nos songes dès qu'ils ne sont plus sous notre regard. Il ne faut pas se figurer que l'aspect

purement personnel de nos anciens états de conscience se conserve au fond de la mémoire, et qu'il suffit de « tourner la tête de ce côté-là » pour les ressaisir. C'es tdans la mesure où ils ont été liés à des images de signification sociale, et que nous nous représentons couramment par le fait seul que nous sommes membres de la société, celle, par exemple, des « grands chars gémissants qui reviennent le soir », ou de « la barrière où l'aumône avait vidé nos bourses », que nous gardons quelque prise sur nos anciennes dispositions internes, et que nous pouvons les reconstituer au moins en partie.

Il y a une conception de la mémoire d'après laquelle les états de conscience, dès qu'il se sont produits, acquièrent en quelque sorte un droit indéfini à subsister : ils demeureraient tels quels, ajoutés à ceux qui les ont précédés, dans le passé. Entre eux et « le plan ou la pointe du présent » il faudrait se représenter que l'esprit se déplace. En tous cas, il ne suffirait pas des images, idées et réflexions actuelles pour reconstituer le tableau des jours écoulés. Il n'y aurait qu'un moyen d'évoquer les « souvenirs purs » : ce serait de quitter le présent, de détendre les ressorts de la pensée rationnelle et de nous laisser redescendre dans le passé, jusqu'à ce que nous entrions en contact avec ces réalités d'autrefois, demeurées telles que lorsqu'elles s'étaient fixées dans une forme d'existence qui devait les enfermer pour toujours. Entre le plan de ces souvenirs et le présent il y aurait une région intermédiaire, où ni les perceptions, ni les souvenirs ne se présenteraient à l'état pur, comme si l'esprit ne pouvait tourner son attention vers le passé sans le déformer, comme si le souvenir se transformait, changeait d'aspect, se corrompait sous l'action de la lumière intellectuelle, à mesure qu'il remonte et s'approche de la surface.

En réalité, tout ce qu'on constate, c'est que l'esprit,

dans la mémoire, s'oriente vers un intervalle de passé avec lequel il n'entre jamais en contact, c'est qu'il fait converger vers cet intervalle tous ceux de ses éléments qui doivent lui permettre d'en relever et d'en dessiner le contour et la trace, mais que, du passé lui-même, il n'atteint rien. Alors, à quoi bon supposer que les souvenirs subsistent, puisque rien ne nous en apporte une preuve, et qu'on peut expliquer qu'on les reproduise, sans qu'il soit nécessaire d'admettre qu'ils sont demeurés ?

L'acte (car c'est bien un acte) par lequel l'esprit s'efforce de retrouver un souvenir à l'intérieur de sa mémoire nous paraît précisément l'inverse de celui par lequel il tend à extérioriser ses états internes actuels. La difficulté dans l'un et l'autre cas est en effet inverse également, et en tout cas, tout autre. Lorsqu'on exprime ce qu'on pense ou ce qu'on sent, on se contente le plus souvent des termes généraux du langage courant ; quelquefois on se sert de comparaisons ; on s'efforce, en associant des mots qui désignent des idées générales, de serrer de plus en plus près les contours de son état de conscience. Mais, entre l'impression et l'expression, il y a toujours un écart. Sous l'influence des idées et façons de penser générales, la conscience individuelle prend l'habitude de détourner son attention de ce qu'il y a en elle d'exceptionnel et qui ne peut se traduire sans peine dans le langage courant. On a expliqué ainsi le caractère inexact des descriptions que certains malades font de ce qu'ils ressentent : à mesure que s'intensifient en eux certaines sensations organiques qui existent à peine, ou pas du tout chez les hommes normaux, à mesure aussi s'impose à eux l'obligation d'user de termes impropres pour les traduire, parce qu'il n'y en a point qui leur soient adaptés[1]. Mais il en est de même dans

1. Blondel (Ch.), *La conscience morbide*, 1914.

un grand nombre d'autres cas. Il y a un vide dans l'expression, qui mesure le défaut d'adaptation des consciences individuelles aux conditions de la vie normale.

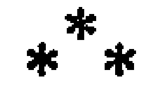
Inversement, quand nous nous souvenons, nous partons du présent, du système d'idées générales qui est toujours à notre portée, du langage et des points de repère adoptés par la société, c'est-à-dire de tous les moyens d'expression qu'elle met à notre disposition, et nous les combinons de façon à retrouver soit tel détail, soit telle nuance des figures ou des événements passés, et, en général, de nos états de conscience d'autrefois. Mais cette reconstruction n'est jamais qu'approchée. Nous sentons bien qu'il y a des éléments personnels de nos impressions anciennes que nous ne pouvons évoquer par une telle méthode. Il y a un vide dans l'impression, qui mesure le défaut d'adaptation de la compréhension sociale aux conditions de notre vie consciente personnelle d'autrefois.

Mais comment expliquer, alors, que quelquefois nous soyons surpris de ce que ce vide se comble brusquement, de ce qu'un souvenir, que nous croyions perdu, se découvre au moment où nous nous y attendions le moins ? Au cours d'une rêverie triste ou heureuse, telle période de notre existence, telles figures, telles pensées d'autrefois, qui s'accordent avec notre disposition actuelle, semblent revivre sous notre regard intérieur : ce ne sont pas des schèmes abstraits, des dessins ébauchés, des êtres transparents, incolores ; nous avons au contraire l'illusion de retrouver ce passé inchangé, parce que nous nous retrouvons nous-même dans l'état où nous le traversions. Comment douter de sa réalité, puisque nous entrons avec lui en contact aussi immédiat qu'avec les objets extérieurs, que nous en pouvons faire le tour, et que, loin de n'y retrouver que ce que nous y cherchions, il nous découvre en lui bien des détails dont nous n'avions plus aucune idée ?

Cette fois ce n'est plus de notre esprit que partirait l'appel au souvenir : c'est le souvenir qui ferait appel à nous, qui nous presserait de le reconnaître, et nous reprocherait de l'avoir oublié. C'est donc du fond de nous-mêmes, comme du fond d'un couloir où, seuls, nous pourrions nous engager, que les souvenirs viendraient à notre rencontre ou que nous nous avancerions vers eux.

Mais d'où vient cette sorte de sève qui gonfle certains de nos souvenirs, jusqu'à leur donner l'apparence de la vie réelle ? Est-ce la vie d'autrefois qu'ils ont conservée, ou n'est-ce pas une vie nouvelle que nous leur avons communiquée, mais une vie d'emprunt, tirée du présent, et qui ne durera qu'autant que notre surexcitation passagère ou notre disposition affective du moment ? Lorsqu'on se laisse aller à reproduire en imagination une suite d'événements dont la pensée nous attendrit sur nous-même ou sur les autres, surtout lorsqu'on est revenu dans les lieux où ils se sont déroulés, soit qu'on en croie saisir des vestiges sur les façades des maisons qui nous ont vu passer autrefois, aux troncs des arbres, dans les regards des vieillards, chargés d'ans en même temps que nous, mais qui gardent les traces et peut-être le souvenir du même passé, soit qu'on remarque surtout à quel point tout a changé, combien il est peu resté de l'ancien aspect qui nous était familier, et qu'alors, sensible surtout à l'instabilité des choses, on ait moins de peine à abolir par la pensée celles qui tiennent aujourd'hui la place du décor disparu de nos petites ou grandes passions, il arrive que l'ébranlement communiqué à notre organisme psychophysique, par ces ressemblances, ces contrastes, nos réflexions, nos désirs, nos regrets, nous donne l'illusion que nous repassons réellement par les émotions anciennes. Alors, par un échange réciproque, les images que nous reconstruisons empruntent aux émotions actuelles ce sentiment de réalité qui les transforme à nos

yeux en objets encore existants, tandis que les sentiments d'à présent, en s'attachant à ces images, s'identifient avec les émotions qui les ont autrefois accompagnées, et se trouvent du même coup dépouillés de leur aspect d'états actuels. Ainsi nous croyons en même temps que le passé revit dans le présent, et que nous quittons le présent pour redescendre dans le passé. Cependant, ni l'un ni l'autre n'est vrai : tout ce qu'on peut dire, c'est que les souvenirs, comme les autres images, imitent quelquefois nos états présents, lorsque nos sentiments actuels viennent à leur rencontre et s'y incorporent.



Jusqu'à quel point le passé peut-il faire réellement illusion ? Arrive-t-il que les souvenirs imposent à la conscience le sentiment de leur réalité comme certaines images hallucinatoires que nous en venons à confondre avec des sensations ? Nous avons abordé ce problème à propos du rêve, mais il faut maintenant le poser dans toute son étendue. Il y a des maladies ou exaltations de la mémoire, qu'on appelle paramnésies, et qui consistent en ceci : on arrive pour la première fois dans une ville, on voit pour la première fois une personne, et cependant on les reconnaît comme si on les avait déjà vues. L'illusion que nous voulons examiner est l'inverse de celle-ci : il s'agit de savoir si, revenant ou s'imaginant être dans une ville où l'on a déjà été, on peut se croire à l'époque où on y arrivait pour la première fois, et repasser par les mêmes sentiments de curiosité, d'étonnement qu'alors, sans s'apercevoir qu'on les a déjà éprouvés. Plus généralement, alors que les rêves sont des illusions coupées peut-être (si l'on ne rêve pas toujours) par des intervalles où la conscience est vide, n'y a-t-il pas, interrompant le cours des états de conscience

pendant la veille, des illusions déterminées par la mémoire, et qui nous font confondre le passé revécu avec la réalité ?

Or il y a certainement eu des hommes qui désiraient se procurer des illusions de ce genre, et qui ont cru y parvenir. Les mystiques qui se remémorent leurs visions paraissent revivre leur passé. Il reste à savoir si ce qui se reproduit est bien le souvenir lui-même, ou une image déformée qu'on lui a petit à petit substituée. Si nous écartons ces cas, où l'imagination joue sans doute le principal rôle, si nous considérons ceux où, volontairement ou non, nous évoquons un souvenir qui a bien gardé son intégrité primitive, c'est-à-dire dont nous n'avons pas tiré déjà d'autres épreuves, il nous paraît inconcevable qu'on prenne le souvenir d'une perception ou d'un sentiment pour cette perception ou ce sentiment lui-même. Ce n'est pas que ces souvenirs, surgis pendant la veille, se heurtent à nos perceptions actuelles qui joueraient, vis-à-vis d'eux, le rôle de réducteurs. Car on pourrait concevoir que nos sensations s'atténuent et s'affaiblissent assez pour que les images du passé, plus intenses, s'imposent à l'esprit et lui paraissent plus réelles que le présent. Mais cela n'arrive point. Rien, même, ne prouve que l'affaiblissement de nos sensations soit une condition favorable au rappel des souvenirs. On prétend que, chez les vieillards, la mémoire se réveille à mesure que leurs sensations s'émoussent. Mais il suffit, pour expliquer qu'ils évoquent plus souvent que les autres un nombre peut-être plus grand de souvenirs, de remarquer que leur intérêt se déplace, que leurs réflexions suivent un autre cours, sans que fléchisse d'ailleurs en eux le sentiment de la réalité. Bien au contraire les souvenirs sont d'autant plus nets, précis et complets, imagés et colorés, que nos sens sont plus actifs, que nous sommes plus engagés dans le monde réel, et que notre esprit, stimulé par toutes les excitations qui lui viennent du dehors, a le plus de res-

sort, et dispose pleinement de toutes ses forces. La faculté de se souvenir est en rapport étroit avec l'ensemble des facultés de l'esprit éveillé : elle diminue en même temps que celles-ci fléchissent. Il n'est donc pas étonnant que nous ne confondions pas nos souvenirs avec des sensations réelles, puisque nous ne les évoquons que lorsque nous sommes capables de les reconnaître, et de les opposer à celles-ci.

Tout ne se réduit pas, dans le cas de la mémoire, à une simple lutte entre des sensations et des images ; mais l'intelligence tout entière est là, et si elle n'intervenait point, on ne se souviendrait pas. Voltaire aurait pu, dans un de ses *Contes*, imaginer un roi déchu, à la merci de ses ennemis, enfermé dans un cachot, auquel, par une fantaisie cruelle, celui qui l'a réduit en esclavage voudrait donner pour quelque temps l'illusion qu'il est encore roi, et que tout ce qui s'est passé depuis qu'il ne l'est plus n'est qu'un songe. Il sera placé, par exemple, pendant son sommeil, dans la chambre de son palais où il avait coutume de reposer, et où il retrouvera au réveil les objets et les visages accoutumés. On préviendrait ainsi tout conflit possible entre les représentations de la veille et du souvenir, puisqu'elles se confondraient. Cependant, à quelle condition obtiendra-t-on qu'il ne découvre pas tout de suite cette machination ? Il faudra qu'on ne lui laisse pas le loisir de se reconnaître, que des musiques, des parfums, des lumières éblouissent et stupéfient ses sens, c'est-à-dire qu'il faudra le maintenir en un état tel qu'il soit incapable aussi bien de percevoir exactement ce qui l'entoure que d'évoquer exactement le temps où l'on a voulu qu'il se croie transporté. Dès que son attention pourra se fixer, dès qu'il réfléchira, il sera plus éloigné de confondre cette fiction qu'on veut lui faire prendre pour son état présent avec la réalité de son passé telle que la lui représentera sa mémoire. Ce n'est pas en effet dans le spectacle qu'il

voit aujourd'hui, qu'il a vu, presque exactement identique, autrefois, qu'il trouverait un principe de distinction. Tant que ce tableau reste en quelque sorte suspendu en l'air, ce n'est à vrai dire ni une perception, ni un souvenir, c'est une de ces images du rêve qui sans nous transporter dans le passé nous éloignent cependant du monde actuel et de la réalité. On ne sait ce qu'il est que lorsqu'on l'a replacé dans son entourage, c'est-à-dire lorsqu'on est sorti du champ étroit qu'il délimitait, qu'on s'est représenté l'ensemble dont il fait partie, et qu'on a déterminé sa place et son rôle dans cet ensemble. Mais pour penser une série, un ensemble, qu'il s'agisse du passé ou du présent, une opération purement sensible, qui n'impliquerait ni comparaison, ni idées générales, ni représentation d'un temps à périodes définies, jalonné par des points de repère, ni représentation d'une société où notre vie s'écoule, ne suffirait pas. Le souvenir n'est complet, il n'est réel (dans la mesure où il peut l'être) que quand l'esprit tout entier est tendu vers lui.

Que cette représentation implicite d'une sorte de plan ou schéma général où les images[1] qui se succèdent dans notre esprit prendraient place, soit une condition plus nécessaire encore de la mémoire que de la perception, c'est ce qui résulte de ce que les sensations se produisent d'elles-mêmes avant que nous les ayons rattachées à nos perceptions antérieures, avant que nous les ayons éclairées de la lumière de notre réflexion, tandis que le plus souvent la réflexion précède l'évocation des souvenirs[1]. Alors même qu'un souvenir surgit d'une façon

1. D'après M. Kaploun (*Psychologie générale tirée de l'étude du rêve*, 1919, p, 83, § 86) « un souvenir ne revient pas d'abord détaché du passé, pour être reconnu et localisé après coup ; la reconnaissance et la localisation *précèdent* son image. Nous le voyons venir. » En effet pour reconnaître et localiser, il faut que l'on possède, à l'état latent, « le *système* général de son passé ». Un souvenir non reconnu n'est qu'une connaissance incomplète.

soudaine, il se présente d'abord à l'état brut, isolé, incomplet : et il est sans doute l'occasion pour nous de réfléchir, de façon à le mieux reconnaître et, comme on dit, à le « localiser » ; mais tant que cette réflexion n'a pas eu lieu, on peut se demander si, plutôt qu'un souvenir, ce n'est pas une de ces images fugitives qui traversent l'esprit sans y laisser de traces.

Dans le rêve, au contraire, il y a bien de temps en temps une ébauche de systématisation ; mais les cadres logiques, temporels, spatiaux, où se déroulent les visions du sommeil sont très instables. A peine peut-on parler de cadres : c'est plutôt une atmosphère spéciale, où peuvent éclore les pensées les plus chimériques, mais dont les souvenirs ne s'accommodent pas.

Peut-être devrions-nous étudier ici plus particulièrement le souvenir des sentiments. Le souvenir d'une pensée ou d'une sensation, si on les détache des émotions qui ont pu leur être jointes, ne se distingue guère d'une pensée ou d'une sensation nouvelle : le présent ressemble tellement ici au passé que tout se passe comme si le souvenir n'était qu'une répétition et non une réapparition de l'état ancien. Il n'en est pas de même des sentiments, surtout de ceux où il nous semble que notre personnalité, et un moment, un état de celle-ci s'est exprimé d'une manière unique et inimitable. Pour qu'on se les rappelle, il faut bien qu'ils renaissent en personne, et non sous les traits de quelque substitut. Si la mémoire des sentiments existe, c'est qu'ils ne meurent pas tout entiers, et qu'il subsiste quelque chose de notre passé.

Mais les sentiments, pas plus que nos autres états de conscience, n'échappent à cette loi : pour s'en souvenir, il faut les replacer dans un ensemble de faits, d'êtres et d'idées qui font partie de notre représentation de la société. Rousseau, dans un passage de l'*Emile*, où il imagine que le

maître et l'enfant sont tous deux dans la campagne à l'heure où le soleil se lève, déclare que l'enfant n'est pas capable d'éprouver devant la nature des sentiments, et ne lui attribue que des sensations : pour que le sentiment de la nature s'éveille, il faudra qu'il puisse associer le tableau qu'il a maintenant sous les yeux avec le souvenir d'événements où il a été mêlé et qui s'y rattachent : mais ces événements le mettent en rapport avec des hommes : la nature ne parle donc à notre cœur que parce qu'elle est, pour notre imagination, toute pénétrée d'humanité. Par un curieux paradoxe, l'auteur qui s'est présenté au XVIIIe siècle comme l'ami de la nature et l'ennemi de la société est aussi celui qui a appris aux hommes à répandre la vie sociale sur un champ de nature plus étendu, et s'il a vibré au contact des choses, c'est qu'en elles et autour d'elles il découvrait des êtres capables de sentir et qu'on pouvait aimer. On a montré que l'ébranlement sentimental qui, à l'occasion de la *Nouvelle Héloïse,* ouvrit la société du XVIIIe siècle à une compréhension élargie de la nature, fut déterminé en réalité et d'abord par l'élément proprement romanesque de ce roman lui-même, et que si les lecteurs de Rousseau purent contempler sans aversion, tristesse ou ennui, avec sympathie, attendrissement et enthousiasme, des tableaux de montagnes, de forêts, de lacs sauvages et solitaires, c'est que leur imagination les remplissait des personnages que l'auteur du livre avait créés, et qu'ils s'habituaient à trouver, comme lui, des rapports entre les aspects de la nature matérielle et les sentiments ou les situations humaines[1].

Si, d'ailleurs, les *Confessions* sont à ce point évocatrices, n'est-ce pas parce que l'auteur nous y raconte, suivant l'ordre de leur succession, les faits grands et menus de sa

1. Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre,* Paris, 1907.

vie, nous nomme et nous décrit les lieux, les personnes, et que, lorsqu'il a précisé ainsi tout ce qui pouvait l'être, il suffit qu'il nous indique en termes généraux les sentiments qui en firent le prix pour lui, pour que nous sachions que tout ce qui demeurait de ce passé, tout ce qui s'en pouvait retrouver, nous est maintenant accessible ? Mais ce qu'il nous livre, c'est un ensemble de données détachées de la vie sociale de son temps, c'est ce que les autres pensaient de lui, ou ce qu'il pensait des autres, c'est le jugement que tel de ceux qu'il a fréquentés aurait porté sur lui, c'est en quoi il s'apparaît semblable aux autres, en quoi différent d'eux. Ces différences mêmes s'expriment par rapport à la société : Rousseau sent qu'il a poussé plus loin que les autres certains vices et certaines vertus, certaines idées et certaines illusions, qu'il nous suffit, pour les connaître, de regarder autour de nous ou en nous. Certes, de plus en plus il nous impose son point de vue sur cette société, et, à partir d'elle, c'est sur lui que nous sommes toujours rejetés : mais comme, hors ce point de vue, nous n'atteignons directement rien de lui-même, c'est bien par l'idée seule qu'il s'est faite des hommes au milieu ou loin desquels il a vécu, que nous pouvons nous faire une idée de ce qu'il a été lui-même. Quant à ses sentiments, ils n'existaient déjà plus au moment où il les décrivait : comment donc en connaîtrions-nous rien d'autre que le tableau qu'il nous en présente, et où il les a reconstitués sans avoir sous les yeux un modèle ?

On pourrait nous objecter que nous n'avons pas le droit de réduire l'opération de la mémoire à une telle reconstruction. Nous nous en tenons aux moyens qui nous permettent, partant du présent, d'y préparer la place qu'occupera le passé, d'orienter notre esprit d'une manière générale vers telle période de ce passé. Mais, ces moyens mis en œuvre, quand les souvenirs apparaissent, il ne sera

peut-être plus nécessaire de les rattacher péniblement les uns aux autres, de les faire sortir les uns des autres, par un travail de l'esprit comparable à nos raisonnements. On suppose qu'une fois que le flot des souvenirs a pénétré dans le canal que nous lui avons ouvert, il s'y engage et s'y écoule de son propre mouvement. La série des souvenirs est continue. On dit volontiers que nous nous laissons aller au courant de nos souvenirs, au fil de la mémoire. Au lieu d'utiliser à ce moment nos facultés intellectuelles, il semble préférable que nous les laissions dormir. Toute réflexion risquerait de faire dévier notre pensée et notre attention : il vaut mieux être alors passif, adopter l'attitude d'un simple spectateur, et écouter les réponses qui viennent toutes seules à la rencontre de questions que nous n'avons pas même le temps de poser. Quoi d'étonnant, d'ailleurs, si passant ainsi en revue toute la suite des actes et des événements qui ont rempli des années, des mois, des jours écoulés, nous y retrouvons des traits et des caractères par lesquels ils dépassent le moment considéré, et nous invitent à les replacer dans des ensembles plus généraux, à la fois plus durables et plus impersonnels ? Comment en serait-il autrement, puisque nous prenons conscience, à chaque moment, en même temps que de ce qui se passe à l'intérieur de notre moi, et qui n'est connu que de nous, de tout ce qui nous intéresse de la vie des groupes ou des sociétés dont nous faisons partie ? Est-ce une raison pour croire que nous ne puissions aborder notre passé que par ce biais, et ne sommes-nous pas frappés au contraire de ce qu'à mesure que nos souvenirs sont plus précis et nombreux, ce n'est pas eux que nous replaçons dans un cadre général et extérieur, mais ce sont ces traits et caractères sociaux qui prennent place dans la série de nos états internes, non pour s'en détacher, mais pour s'y confondre ? En d'autres termes, une date ou un lieu

acquiert à ce moment pour nous une signification qu'il ne saurait avoir pour les autres. C'est par réflexion, à condition de l'isoler de nos autres états, que nous le penserions abstraitement, et qu'il s'identifierait à ce qu'il est pour notre groupe. Mais, précisément, lorsque nous évoquons ainsi nos souvenirs, nous nous abstenons de réfléchir sur eux, et d'envisager chacun d'eux isolément. Il y aurait, en d'autres termes, une continuité des souvenirs qui serait incompatible avec la discontinuité des cadres de la réflexion ou de la pensée discursive.

Il faut pourtant choisir ici entre deux conceptions. Si l'on entend, par : se souvenir, non pas reconstruire le passé, mais en outre, et même exclusivement, le revivre, c'est bien un à un au contraire, et isolément, que les divers événements du passé devraient apparaître à nouveau dans notre conscience. Alors même qu'on n'admettrait pas qu'il y a de l'un à l'autre une solution de continuité, comment contester en effet que chacun d'eux a occupé en réalité un moment, et un seul, de la durée ? S'il est conservé dans la mémoire et s'il peut réapparaître tel qu'il a été, c'est en lui-même et pour ce qu'il est, non en raison et par le moyen de ses rapports avec les autres, que nous l'évoquons. Mais alors quelle différence y aurait-il entre un de ces souvenirs, et telles images qui reparaissent en rêve, et qui sont manifestement détachées de la série de celles que conserve la mémoire ? Et pourquoi les souvenirs ne provoqueraient-ils pas les mêmes illusions que les rêves ? Ce qui fait précisément que le rêve est confondu avec la réalité, c'est que les images qui le composent, bien qu'elles appartiennent au passé, en sont détachées ; qu'il s'agisse de l'image d'une personne connue, d'un lieu ou d'une partie d'un lieu où on a été autrefois, d'un sentiment, d'une attitude, d'une parole, elle s'impose à nous, et on croit à sa réalité, *parce qu'elle est seule,* parce qu'elle ne se rattache

en rien à nos représentations de la veille, c'est-à-dire à nos perceptions, et au tableau d'ensemble de notre passé. Il en est tout autrement des souvenirs. Ils ne se présentent pas isolément. Alors même que notre attention et notre intérêt se concentrent sur l'un d'eux, nous sentons bien que d'autres sont là, qui s'ordonnent suivant les grandes directions et les principaux points de repère de notre mémoire, exactement comme telle ligne, telle figure se détachent sur un tableau dont la composition générale nous est connue.

Il est donc possible de choisir aussi entre deux conceptions, pour expliquer pourquoi, comment on passe d'un souvenir à l'autre. Si, lorsqu'on se souvient, on revivait les événements passés, il faudrait admettre qu'on se transporte effectivement à l'époque où il se sont déroulés, et on comprendrait alors que les mêmes raisons qui ont déterminé jadis la succession de ces moments, l'apparition de l'un à la suite de l'autre, pussent être invoquées pour expliquer la réapparition, dans le même ordre, des mêmes états. Puisque nous n'examinerions pas ces états du dehors, puisque nous serions en eux, nous n'aurions qu'à laisser libre jeu à la spontanéité interne qui fait sortir les uns des autres, et qui ne suppose pas, en effet, tant qu'il ne s'agit pas de réflexions ou de raisonnements anciens et qu'on reproduirait, une activité rationnelle et des représentations générales. Mais si nous ne revivons pas le passé, si nous nous bornons à le reconstruire, il faut expliquer ce qui est non plus un rappel à l'existence, mais une représentation. Or, pour que des représentations d'événements distincts et successifs se produisent dans un ordre donné, il faut que nous ayons sans cesse présente à l'esprit l'idée de cet ordre, tandis que nous allons à la recherche des représentations qui s'y conforment. En d'autres termes, pour que nous nous rappelions une suite d'événements, par exemple

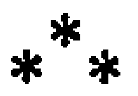
ceux qui ont occupé pour nous le premier mois de la guerre, il faut que nous nous posions des questions comme celles-ci : où étais-je avant la mobilisation, au moment où on a appris l'issue de la bataille de Charleroi, quand Paris était menacé, etc. ? Et il faut que nos souvenirs s'accordent avec ces dates, qui ont une signification sociale, de même que nos déplacements, nos séjours ici et là, à proximité de tels parents, de tels amis, ou loin d'eux, doivent s'accorder avec la distribution générale des lieux, telle qu'on se la représente dans notre société. Ou bien, si l'on reproche à cet exemple d'être choisi pour mettre au premier plan des faits d'une portée générale, demandons-nous comment nous nous représentons, après qu'il s'est produit, un fait qui n'intéresse que nous, qui n'a peut-être laissé de traces qu'en nous, la mort d'une personne qui nous est proche. Alors, si nous voulons nous rappeler la tristesse, la douleur, d'une intensité et d'une nuance déterminée, ressentie par nous, nous ne pourrons pas l'évoquer isolément, mais il nous faudra prendre un détour : nous ne partirons point de ce qu'il y a de plus personnel dans l'événement, de notre réaction affective, mais nous songerons d'abord à la succession de la maladie, des derniers moments, des funérailles, du deuil, ou encore aux parents et aux amis du mourant, ou encore à l'endroit où il habitait, à la ville où nous avons dû nous rendre pour le voir avant sa fin, et, pour l'évoquer mieux lui-même, nous songerons à son âge, à sa profession, aux traits généraux de son caractère et de son existence ; ce qui n'empêchera pas, bien entendu, que nous nous rappelions aussi tel ou tel détail plus intime, par exemple qu'il nous avait tenu peu auparavant tel propos, ou plus concret et individuel, par exemple qu'il y avait sur la table une lettre de lui inachevée, et qu'on retrouvait encore sa présence dans l'ordre ou le désordre qui y régnait, etc.; mais ce

détail ne prendra toute sa valeur que quand nous nous en représenterons le lieu et la date, et que nous y penserons dans ses rapports avec l'événement ; car, en lui-même, il resterait insignifiant : or, on rêve bien de détails insignifiants, mais on ne s'en souvient pas.

On ne se rend pas compte de tout le travail d'esprit qu'exige le rappel d'un souvenir. On croit qu'il suffit qu'il fasse partie d'une série chronologique pour que l'apparition de ceux qui l'ont précédé l'appelle sur la scène de la conscience. A quel point cela serait insuffisant, c'est bien ce qui résulte du rêve. Nous rêvons beaucoup ; or combien de personnes croient qu'elles ne rêvent jamais ! Et combien de nos rêves dont nous ne nous rappelons que quelques détails ! Or les images du rêve obéissent peut-être, lorsqu'elles s'associent, à une logique spéciale : en tout cas, elles ne sont point replacées dans le même temps et dans le même espace que les objets que nous percevons quand nous sommes éveillés, et elles ne sont point rattachées à l'ensemble de nos idées, qui détermine à chaque moment notre conception du monde et de la société. Si nous ne les situons point dans le temps de la veille, il n'en reste pas moins vrai qu'elles occupent de la durée, et qu'elles se succèdent. Mais si les images se disposaient dans la mémoire les unes à la suite des autres au fur et à mesure de leur production, il en serait de même des images du rêve, et nous pourrions les retrouver les unes à l'occasion des autres, en nous demandant seulement : qu'avons-nous rêvé avant, ou après ? Mais c'est précisément parce qu'il n'y a guère entre les images du rêve qu'un lien de succession chronologique que, pour la plus grande partie, elles nous échappent. Il semble au contraire que celles que nous nous rappelons nous cachent les autres, et qu'il faille nous écarter des unes, les oublier, modifier l'orientation de nos pensées, pour retrouver, par hasard, une autre

série des tableaux de notre vie nocturne. Il faut donc que, s'il n'en est pas de même des images de la veille, si nous nous en rappelons un si grand nombre, s'il n'y a réellement pas dans notre vie de lacune que nous ne puissions combler, nous nous guidions sur d'autres rapports que de succession dans le temps, pour passer d'un souvenir à l'autre.

Comment nous rappellerions-nous de la même manière telles images vues en rêve, si nous pouvons parcourir en pensée toutes les parties de l'espace où se sont encadrés les événements les plus récents de notre expérience, sans trouver en aucun d'eux quelque amorce de ces images, ni rien qui paraisse en rapport avec notre rêve ? Au contraire, lorsque nous évoquons une ville, ses quartiers, ses rues, ses maisons, que de souvenirs surgissent, dont beaucoup nous semblaient à jamais disparus, qui nous aident à leur tour à en découvrir d'autres ! Ainsi nous allons vers nos souvenirs en décrivant en quelque sorte autour d'eux des courbes concentriques de plus en plus rapprochées, et loin que la série chronologique soit donnée d'abord, c'est souvent après bien des allées et venues entre tels points de repère au cours desquelles nous retrouvons les uns et les autres, que nous rangeons nos souvenirs dans l'ordre de succession où tout indique qu'ils ont dû se produire.



Résumons toute cette analyse et les résultats où elle nous a conduits. Elle repose tout entière sur un fait, qu'elle oppose à une théorie. Ce fait, c'est que nous sommes incapables de revivre notre passé pendant le rêve[1], c'est que, si

1. Lucrèce avait déjà observé ce fait. Pendant le rêve, dit-il,
...meminisse jacet, languetque sopore.
La mémoire est à ce point inerte et assoupie que le rêveur ne se rappelle pas quelquefois qu'une personne qui lui apparaît vivante est morte depuis longtemps. *De natura rerum*, IV, 746. Ce passage nous a été obligeamment signalé par M. Pradines.

nos songes mettent bien en œuvre des images qui ont toute l'apparence de souvenirs, c'est à l'état de fragments, de membres détachés des scènes réellement vécues par nous, qu'ils s'y introduisent : jamais un événement accompagné de toutes ses particularités, et sans mélange d'éléments étrangers, jamais une scène complète d'autrefois ne reparaît aux yeux de la conscience durant le sommeil. Nous avons examiné les exemples qui prouveraient le contraire. Les uns étaient trop inexactement ou incomplètement rapportés pour qu'on pût en saisir le sens. Dans d'autres cas, on était fondé à supposer qu'entre l'événement et le rêve l'esprit avait réfléchi, sur ses souvenirs, et, du fait qu'il les avait évoqués une ou plusieurs fois, les avait transformés en images. Or, est-ce l'image, est-ce le souvenir qui l'avait précédée et en avait été l'occasion, qui reparaissait dans le songe ? L'un paraissait aussi vraisemblable que l'autre. On invoquait, enfin, des souvenirs de la première enfance, oubliés pendant la veille, et qui traverseraient certains rêves : mais il s'agissait de représentations certainement trop vagues chez l'enfant pour qu'elles aient pu donner lieu à des souvenirs véritables. Au reste dans tous ces cas, et dans tous les rêves imaginables, comme la personnalité actuelle et non celle d'autrefois est activement mêlée au rêve, il ne se peut pas que l'aspect général des événements et des personnes reproduites ne s'en trouve pas altéré.

Ici, nous rencontrions la théorie de M. Bergson, qui, nous a-t-il semblé, n'admet pas qu'il y ait une incompatibilité si marquée entre le souvenir et le rêve, qui, sous le nom d'images-souvenirs, désigne notre passé lui-même, conservé au fond de notre mémoire, et où l'esprit, alors qu'il n'est plus tendu vers le présent, et que l'activité de la veille se relâche, devrait tout naturellement redescendre. Ceci est une conséquence tellement nécessaire de sa con-

ception de la mémoire, que M. Bergson, constatant qu'en fait les souvenirs-images ne reparaissent pas dans les rêves, remarque toutefois : « Quand on dort profondément, on fait des songes d'une autre nature, mais il n'en reste pas grand'chose au réveil. J'incline à croire — mais pour des raisons surtout théoriques, et par conséquent hypothétiques — que nous avons alors une vision beaucoup plus étendue et plus détaillée de notre passé[1]. » C'est qu'en effet, d'après lui, le moi des rêves, c'est « la totalité de mon passé »[2]. Et il ne manque point, d'autre part, de passages où le même auteur, envisageant la première des deux mémoires qu'il distingue, celle qui enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne, et laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date, la rapproche du rêve. « Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver... En se reproduisant dans la conscience (ces images-souvenirs) ne vont-elles pas dénaturer le caractère pratique de la vie, mêlant le rêve à la réalité ? Sans doute ce sont (les images emmagasinées par la mémoire spontanée) des images de rêve[3]. » Et, plus loin : « Ces images passées, reproduites telles quelles, avec tous leurs détails et jusqu'à leur coloration affective, sont les images de la rêverie ou du rêve. » Plus loin, encore : « Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée[4]. »

Mais rien ne prouve qu'on puisse passer ainsi par transition insensible du rêve au souvenir-image. Comment le

1. Bergson, *L'Energie spirituelle*, 7e édition, Paris, 1922, p. 115
2. *Ibid*, p. 110.
3. *Matière et Mémoire*, 2e édition, Paris, 1900, p. 78 et suiv.
4. *Ibid.*, p. 169.

rêve, même à la limite, se confondrait-il avec de tels souvenirs, si ce qui nous frappe, quand nous y pensons, c'est qu'il a toujours les caractères d'un fait présent, nouveau, que nous voyons pour la première fois, s'il nous donne le spectacle d'une création incessamment continuée ? Quand M. Bergson rapproche les deux termes : rêve et rêverie, il sait bien que le mot rêver désigne deux opérations différentes, mais il estime que le langage a raison, puisque, d'après lui, dans les deux cas, l'esprit procède de même, puisque se souvenir, c'est rêver éveillé, puisque rêver, c'est se souvenir pendant le sommeil. Pourtant, ce rapprochement, si délibéré soit-il, n'en reste pas moins une confusion. Que l'esprit s'observe lorsqu'il passe de la veille au rêve, du rêve à la pensée de la veille, et il apercevra que celle-ci se développe dans des cadres sans rapport avec ceux de la pensée nocturne, si bien qu'on ne comprend même pas comment, une fois éveillé, on peut se souvenir de ses rêves.

Nous avons montré qu'en effet, et si l'on veut parler en toute rigueur il faut dire qu'on ne s'en souvient pas, ou plutôt qu'on ne se souvient que de ce qu'on en a pu fixer aussitôt après le réveil. L'opération de la mémoire suppose en effet une activité à la fois constructive et rationnelle de l'esprit dont celui-ci est bien incapable pendant le sommeil : elle ne s'exerce que dans un milieu naturel et social ordonné, cohérent, dont nous reconnaissons à chaque instant le plan d'ensemble et les grandes directions. Tout souvenir, si personnel soit-il, même ceux des événements dont nous seuls avons été les témoins, même ceux de pensées et de sentiments inexprimés, sont en rapport avec tout un ensemble de notions que beaucoup d'autres que nous possèdent, avec des personnes, des groupes, des lieux, des dates, des mots et formes du langage, avec des raisonnements aussi et des idées, c'est-à-dire avec

toute la vie matérielle et morale des sociétés dont nous faisons ou dont nous avons fait partie. Quand nous évoquons un souvenir, et quand nous le précisons en le localisant, c'est-à-dire, en somme, quand nous le complétons, on dit quelquefois que nous le rattachons à ceux qui l'entourent : en réalité, c'est parce que d'autres souvenirs en rapport avec celui-ci subsistent autour de nous, dans les objets, dans les êtres au milieu desquels nous vivons, ou en nous-mêmes : points de repère dans l'espace et le temps, notions historiques, géographiques, biographiques, politiques, données d'expérience courante et façons de voir familières, que nous sommes en mesure de déterminer avec une précision croissante ce qui n'était d'abord que le schéma vide d'un événement d'autrefois. Mais, puisque le souvenir doit ainsi être reconstruit, on ne peut pas dire, sinon par métaphore, qu'à l'état de veille nous le revivons ; il n'y a pas non plus de raison d'admettre que tout ce que nous avons vécu, vu et fait, subsiste tel quel, et que notre présent traîne derrière lui tout notre passé.

Ce n'est pas dans la mémoire, c'est dans le rêve, que l'esprit est le plus éloigné de la société. Si la psychologie purement individuelle cherche un domaine où la conscience se trouve isolée et livrée à elle-même, c'est dans la vie nocturne, c'est là seulement qu'elle aura le plus de chance de le trouver. Mais, loin d'être alors élargie, débarrassée des limitations de la veille, et de regagner en étendue ce qu'elle perd en cohérence et en précision, la conscience paraît alors singulièrement réduite et rétrécie : détachées presque entièrement du système des représentations sociales, les images ne sont plus que des matériaux bruts, capables d'entrer dans toute espèce de combinaisons, et entre elles il ne s'établit que des rapports fondés sur le hasard, en réalité sur le jeu désordonné des modifications corporelles. Sans doute elles se déroulent suivant un ordre chronologique : mais

entre la file des images successives du rêve, et la série des souvenirs, il y a autant de différence qu'entre un tas de matériaux mal dégrossis, dont les parties superposées glissent l'une sur l'autre, ou ne restent en équilibre que par accident, et les murs d'un édifice maintenus par toute une armature, et étayés d'ailleurs ou renforcés par ceux des édifices voisins. C'est que le rêve ne repose que sur lui-même, alors que nos souvenirs s'appuient sur ceux de tous les autres, et sur les grands cadres de la mémoire de la société.

CHAPITRE II

LE LANGAGE ET LA MÉMOIRE

Nous disions dans le chapitre précédent que, lorsqu'il rêve, l'homme cesse d'être en contact avec la société de ses semblables. N'allions-nous pas trop loin, et, même dans le sommeil, une partie des croyances et des conventions des groupes au milieu desquels il vit ne s'imposent-elles pas encore à lui ? Sans doute, il doit y avoir un grand nombre de notions communes au rêve et à la veille. S'il n'existait aucune communication entre ces deux mondes, si l'esprit ne disposait pas des mêmes instruments pour comprendre ce qu'il aperçoit dans l'un et dans l'autre, il se réduirait dans le rêve au genre d'activité consciente qu'on peut attribuer à certains animaux, et peut-être aux tout petits enfants, il ne donnerait pas aux objets, aux personnes et aux situations à peu près les mêmes noms, il ne leur prêterait pas le même sens que lorsqu'il les rencontre pendant la veille, et il ne serait pas en mesure de raconter ses songes.

Examinons de ce point de vue l'analyse détaillée d'un rêve assez complexe qu'on trouve dans un ouvrage de Freud[1] : nous n'en retiendrons que les parties qui nous intéressent, et nous nous arrêterons d'ailleurs au moment

1. *Die Traumdeutung*, 1re édition, 1900. p. 67. On trouvera un exposé du rêve en question, qui suit de très près le texte de Freud et reproduit tout l'essentiel de son analyse, dans le livre du Dr Ch. Blondel, *La psychanalyse*, Paris, Alcan, 1924, p. 160-192. Ce chapitre était écrit quand nous l'avons lu. Il nous a permis du moins de rendre avec plus d'exactitude un certain nombre d'expressions, dans les passages de Freud que nous avions traduits.

où les hypothèses de l'auteur nous paraissent un peu aventurées, c'est-à-dire bien en deçà du point jusqu'où Freud poursuit son interprétation. Freud raconte qu'il avait traité précédemment une jeune femme qu'il croyait hystérique. Leurs deux familles étaient intimement liées. Comme elle était presque entièrement guérie, on interrompit le traitement, non sans que Freud eût essayé de faire accepter à la malade « une solution » qu'elle refusa. Là-dessus, il reçoit la visite d'un jeune collègue, Otto, qui lui dit, d'un ton qui lui déplaît, qu'elle va mieux, mais n'est pas tout à fait bien. Il croit qu'Otto s'est laissé influencer par des parents de la malade, qui ne voyaient pas d'un bon œil le traitement. Le même soir, pour se justifier, il écrit l'histoire de la maladie d'Irma à un ami commun, le docteur M. La nuit suivante, il se voit, en rêve, dans un grand hall, où ils reçoivent beaucoup d'invités. Irma est là : « Je la prends aussitôt à part, pour répondre à sa lettre, et lui faire des reproches de ce qu'elle n'a pas encore accepté « la solution ». Je lui dis : « Si tu as encore des douleurs, c'est vraiment ta faute ». Elle répond : « Si tu savais comme je souffre maintenant dans le cou, l'estomac et le corps, je suis comme dans un étau. » Je m'inquiète et je la regarde. Elle paraît pâle et bouffie : je me dis qu'il y a là quelque chose d'organique. Je la conduis près de la fenêtre, et j'examine l'intérieur de sa gorge... J'appelle vite le docteur M. qui reprend l'examen et confirme... Le docteur M. paraît tout autre que d'ordinaire ; il est pâle, il boîte et n'a pas de barbe... Mon ami Otto est maintenant aussi à côté d'elle... M. dit : « Il n'y a aucun doute, c'est une infection, mais cela ne fait rien, elle va avoir de la dysenterie et le poison s'évacuera »... Nous devinons immédiatement d'où vient l'infection. L'ami Otto lui a fait, il n'y a pas longtemps, une injection avec un composé propylique, du propylène... de l'acide propionique, de la triméthylamine (dont je crois

voir la formule imprimée en caractères gras). On ne fait pas si à la légère de telles injections... Il est vraisemblable que la seringue n'était pas propre. »

Freud interprète ce rêve comme la réalisation d'un vœu : dégager sa responsabilité, établir que si le traitement n'a pas réussi, c'est qu'Irma était atteinte d'une maladie organique, expliquer qu'elle aille plus mal par l'intervention maladroite et imprudente d'Otto. Mais, ce qui nous intéresse, c'est moins l'explication qu'en donne l'auteur que certaines données qu'on y retrouve, et dont on ne peut contester la réalité. C'est le groupe dont font partie Irma, Otto, le docteur M., Freud lui-même, avec les rivalités qui s'y développent, les jugements que chacun porte sur les autres (le docteur M., la personnalité la plus écoutée de leur cercle ; Otto et d'autres collègues, qui ne connaissent pas l'hystérie, et dont Freud se moque, etc.) ; ce sont les relations intimes entre la famille d'Irma et la sienne, qui expliquent qu'il la tutoie, et qu'à propos d'elle il pense, comme nous le verrons, à sa femme, à sa fille ; c'est tout un ensemble de notions médicales, chimiques, etc., qui définissent une profession ; c'est un cas de conscience professionnelle, avec toutes les règles et principes qu'il met en cause : toutes données collectives, qui ont pénétré dans la conscience isolée du rêveur, et qui ne pouvaient provenir que du milieu social de la veille.

Il suffit d'ailleurs de noter ses rêves, de les passer ensuite en revue et de les comparer : on s'apercevra que, dans la plupart d'entre eux, entrent des notions d'un caractère plus ou moins général, qui permettraient de les classer suivant qu'ils se rapportent à tels groupes de parents, d'amis, de collègues, à telles particularités de notre existence professionnelle, à tel ordre de faits, sentiments, occupations, études, distractions, voyages, et, encore, à tels ou tels lieux qui ont une signification sociale définie, notre

maison, certains quartiers ou certaines rues d'une ville, certaines régions, enfin à telles ou telles catégories d'êtres humains, enfants, vieillards, marchands, gens du monde, savants, etc. Bien entendu, le même rêve entre à la fois dans plusieurs de ces catégories ; mais c'est une raison de plus pour croire que les images du rêve ne sont point comme autant de créations individuelles où nous ne retrouverions que nous.

Il y aurait donc, au moins à l'état latent, dans notre conscience, derrière les images de nos rêves, des pensées qui nous permettraient de les reconnaître, de les rattacher à d'autres qui nous sont familières, en d'autres termes, de les comprendre. Cependant, le rapport entre la pensée et l'image paraît moins précis, plus lâche, dans le rêve qu'à l'état de veille. L'analyse qu'a donnée Freud du rêve que nous avons reproduit plus haut nous permet déjà de le reconnaître. Voici d'abord Irma : la manière dont elle se tient, accoudée à la fenêtre, lui rappelle une de ses amies, qui est hystérique comme elle : en réalité il a remplacé, dans son rêve, Irma par son amie. Elle lui paraît pâle, comme la femme de Freud : n'a-t-il pas substitué sa femme à Irma ? Mais Irma se confond aussi avec sa fille aînée, puisque celle-ci présente les symptômes qu'on relève chez Irma pendant le rêve[1]. Le docteur M. est pâle, sans barbe, il boite (dans le rêve) : ces deux derniers traits se rapportent au frère aîné de Freud ; il en veut d'ailleurs en ce moment à l'un et à l'autre : le docteur M. est donc son frère ; il met, en outre, dans la bouche du docteur M. des paroles qui lui ont été dites par un autre de ses collè-

1. « La plaque diphtéritique d'Irma rappelle les inquiétudes causées à Freud par sa propre fille, et Irma en vient à représenter celle-ci, derrière laquelle se dissimule à son tour, grâce à la similitude des prénoms, une malade morte d'intoxication... Toutes ces personnes qui se révèlent ainsi à l'analyse d'Irma n'interviennent pas directement dans le rêve. Elles se cachent derrière Irma, qui devient la représentante de ces autres personnes sacrifiées au cours du travail de condensation. » Blondel, *op. cit.*, p. 182.

gues : nouvelle substitution. Ainsi, derrière un même nom, il faut chercher plusieurs personnages, qui sont tout prêts d'ailleurs à se transformer l'un dans l'autre. Mais il en est de même de la plupart des événements et des objets de nos songes.

Souvent, nous retrouvons sans peine, au réveil, un événement des jours précédents dont notre rêve reproduit tel détail : nous ne nous y trompons pas, semble-t-il ; il s'agit d'un geste trop expressif, d'une nuance de sentiment trop définie, d'une image trop pittoresque, et surtout d'un souvenir trop récent, pour que nous attribuions au hasard une telle rencontre. Toutefois, réfléchissons-y quelque temps, et nous découvrirons que le même détail se rapporte aussi à quelque autre scène de la veille, fort différente. Et nous demeurerons perplexe. Je me vois, en rêve, auprès d'un mât ou d'un poteau, dressé pour quelque opération aéronautique. C'est terminé, et je l'emporte sur mon épaule. Réveillé, je me souviens que j'ai lu, la veille, dans le *Rameau d'Or* de Frazer, des histoires de fêtes de mai, où l'on portait en procession et où l'on dressait des arbres, des pins, des mâts. C'est bien cela, j'y suis, c'est cette lecture qui explique mon rêve. Mais il me revient aussi que, le même jour, on a monté des meubles dans notre appartement : des hommes portaient sur leurs épaules les pièces démontées d'une armoire, des planches, des ais. Tel pourrait être aussi le point de départ de ce que j'ai imaginé en songe. Et il se pourrait, enfin, qu'aucune de ces deux explications ne fût exacte, et qu'un détail plus insignifiant encore, et qui lui échappe en ce moment, ait orienté la pensée du rêveur de ce côté.

De ces cas, et ils sont nombreux, où l'on ne sait si, de tels faits et de telles situations de la veille, c'est celui-ci, ou celui-là, ou tel autre qui s'est reproduit dans le rêve, on pourrait conclure qu'il y a effectivement, derrière l'image

aperçue en rêve, une notion plus ou moins générale, et que l'image elle-même, parce qu'elle se borne à figurer la notion, parce qu'elle se confond en partie avec elle, ressemble plus à un symbole simplifié qu'à une peinture vivante et qui ne reproduirait qu'un seul aspect des choses[1]. Dans les exemples que nous avons déjà étudiés, que représente Irma, si ce n'est une malade en général, avec peut-être telle particularité physique, tel trait de caractère, mais qui ne suffisent pas à l'individualiser ? Qu'est-ce qu'Otto, sinon un homme de la même profession que le rêveur, un médecin que celui-ci considère sans bienveillance, parce que c'est un concurrent, et que leurs diagnostics ne concordent pas quelquefois: mais plusieurs individus répondent à cette description, qui n'est pas un portrait. Otto n'est ici qu'un symbole. Les appareils d'aviation que j'ai vus en rêve offraient simplement l'aspect d'agrès, faits pour être dressés et portés : les mêmes propriétés appartiennent à beaucoup d'autres dispositifs matériels de destination variée : piquets sur un champ de course, croix dans une église, échafaudages, potence, aussi bien qu'arbres et mâts : mon rêve n'est que la transposition imagée d'une pensée qui comprenait peut-être toute cette catégorie d'objets. La Bible nous raconte ce que le Pharaon vit, dans son sommeil: « Il me semblait que j'étais debout sur le bord d'un fleuve ; et sept vaches montaient de ce fleuve, belles et

1. On en trouverait la preuve dans certains rêves qui se suivent immédiatement, ou dans plusieurs parties d'un même rêve, où la même idée, concrète ou abstraite, se réalise sous des formes assez différentes. Par exemple : « rêve absurde : je suis sur la plateforme de l'orgue, dans une église. En bas, il y a des gens qui semblent d'un autre âge (second empire ?) Je suis obligé de descendre dans une sorte de *boyau*, tiré par quelqu'un qui me dit qu'il est (ou je pense qu'il est) mon corps, tandis que je suis mon âme, qui le rejoint (j'ai parlé hier de la métempsychose avec un de mes amis). Plus tard, je me trouve avec des ouvriers en pays de montagne, sur une plateforme : il y a un *trou* que n'entoure aucune barrière, qui regarde sur un abîme, et un ouvrier se penche au-dessus. » Il devait y avoir dans l'esprit une représentation schématique qui se réalise sous la forme successivement d'un escalier en boyau et d'un trou ou d'une crevasse de montagne.

pleines d'embonpoint, qui paissaient dans les pâturages d'un marais», etc., et plus loin : « Je vis un songe : sept épis pleins, et d'une merveilleuse beauté, sortaient d'une seule tige. » Des idées de fécondité, de richesse, d'une nature qui donne des fruits en abondance viennent tout de suite à l'esprit. Certainement, si le Pharaon a eu ce rêve, ce n'est point parce qu'il a vu, les jours précédents peut-être, des vaches monter dans un pâturage (sauf leur nombre, rien n'individualise vraiment une telle scène), et ce n'est pas nécessairement (comme l'expliquerait Freud) qu'il portait dans son esprit une préoccupation cachée que Joseph se serait borné à lui révéler. Il suffit que, par hasard, l'idée de l'abondance et l'idée de la disette, l'idée de la richesse et l'idée de la pauvreté se soient succédé dans sa pensée, pour qu'elles s'y soient traduites sous cette forme symbolique.

Qu'il se mêle, aux images de nos rêves, beaucoup de réflexions, que nous passions insensiblement et sans cesse, tandis que nous dormons, de pensées pures et simples à des images, et inversement, c'est ce qui explique que, parfois, on ne sait pas très bien si on a raisonné ou suivi une idée en rêve, ou dans un état de demi-somnolence, ou même alors qu'étant éveillé on s'absorbait en quelque méditation. Lorsqu'on va s'endormir, dans les instants qui précèdent le sommeil, il arrive qu'une pensée, pensée d'un acte, d'un événement, paraisse se détacher de la suite de nos réflexions, et se transposer à demi, lorsque nous nous endormons, en un acte ou un événement réel. Si nous nous réveillons brusquement alors, ou si nous luttons encore confusément contre le sommeil, quelquefois nous ressaisissons cette pensée au moment où l'image allait se dissiper et s'évanouir. Nous nous apercevons alors que celle-ci n'était rien d'autre que la figuration d'une pensée que la conscience n'atteignait plus, de même que certains corps ne brillent à nos yeux qu'au

moment où nous ne percevons plus le foyer lumineux qui les éclaire.

On a remarqué souvent qu'un sentiment ou une sensation organique peut, pendant le rêve, se développer en une série d'images qui le symbolisent : les figures difformes qui peuplent quelquefois nos cauchemars, et par lesquelles on a voulu expliquer les monstres et génies malfaisants rencontrés dans les superstitions populaires, figureraient nos oppressions et nos malaises. Entre la vision du cauchemar et l'impression organique pénible il y a pénétration réciproque : quelquefois, quand nous nous réveillons brusquement après un rêve douloureux ou terrifiant, il nous reste un sentiment d'angoisse, qui nous semble causé par le rêve, jusqu'à ce que nous nous apercevions que l'angoisse tient à un état organique pénible, qu'elle devait exister avant le rêve, de même qu'elle lui survit, et que l'angoisse était la cause, et le rêve, l'effet. Il est plus difficile de retrouver, au réveil, une pensée dont le rêve n'a été que la figuration : la pensée, plus instable que le sentiment, disparaît en général en même temps que les scènes qui l'ont illustrée. Cependant, dans le rêve lui-même, le caractère symbolique de l'image se découvre quelquefois, quand la pensée est trop abstraite pour se fondre avec l'image jusqu'à se perdre en elle, et nous apercevons en même temps les éléments de sensation dont la pensée s'est emparée, et auxquels elle a tenté d'imposer sa forme, lorsqu'elle s'efforçait de s'extérioriser. Voici deux exemples où, nous semble-t-il, on peut saisir cette opération sur le vif :

« Cela commence pas une sorte de calcul appliqué à mes mouvements, comme si je me posais le problème : bouger le moins possible, de façon à écarter cependant telle couverture, etc. Et la solution se présente sous la forme de celle d'un problème d'algèbre que j'ai traité ces jours-ci. »

L'attitude intellectuelle de la veille (recherche d'un problème) avait pénétré dans le rêve : mais ce n'était qu'une attitude, elle ne s'encadrait pas dans un ensemble de notions mathématiques comme lorsque je réfléchissais à ce problème durant la veille. Il a suffi qu'une autre notion, le sentiment de ma position dans le lit, détachée d'ailleurs, elle aussi, du tableau où elle est comprise dans la conscience de l'homme éveillé, la rencontre, pour que l'une et l'autre se pénètrent, et que leur combinaison s'exprime par l'image d'un acte ou d'une opération à ce point bizarre. Autre exemple : « J'ai passé la matinée à corriger des épreuves. Je rêve que je lis mon article avec un philosophe idéaliste et que nous échangeons nos réflexions. Nous examinons ensemble mon point de vue, nous le dominons : notre pensée s'élève. Et voilà que, soudain, nous nous élevons, je ne sais comment, jusqu'à une lucarne ; nous passons au travers, et nous grimpons, le long de la pente du toit, toujours plus haut. » L'idée d'une pensée qui s'élève ne peut être qu'une idée. Si elle s'est ainsi figurée, et si j'ai pris la figure au sérieux, peut-être est-ce parce que le sentiment que j'étais en un lieu défini, en tout cas dans l'espace, se trouvait en même temps dans ma pensée. Eveillé, j'aurais replacé l'une et l'autre dans les cadres (extérieurs l'un à l'autre, mais simultanés et juxtaposés) qui enferment d'une part mes pensées, d'autre part mes sensations. Détachées de leur cadre, ces deux notions se sont fondues comme elles l'ont pu : d'où cette métaphore vécue.

Si les psychologues n'ont pas remarqué d'ordinaire la place considérable que la réflexion et la pensée toute nue occupent dans notre vie nocturne, c'est d'abord qu'ils se sont bornés, lorsqu'ils décrivaient leurs rêves, à raconter simplement ce qu'ils ont vu ou fait, comme si le contenu de nos songes se ramenait à des séries d'images telles que celles qui défilent dans notre esprit quand nous sommes

éveillés et que nous percevons le monde sensible. La littérature du rêve consiste presque tout entière en histoires d'événements qui ne diffèrent de ceux que nous présente la veille que par leur incohérence et leur étrangeté. Il semble, à les lire, que l'homme endormi se borne à vivre une autre existence, comme s'il lui était donné, pendant la nuit, de se dédoubler : le monde du rêve serait aussi coloré et aussi sensible, dans toutes ses parties, que le monde de la veille. Cependant, à côté des images illusoires, mais vives et assez nettement dessinées, et, quelquefois, dans l'intervalle de celles-ci, ou engagées en elles, il y a dans le rêve bien des représentations mal définies, qui imitent le jeu de la pensée, la réflexion, le raisonnement. Pourquoi nous les rappelons-nous moins facilement au réveil, si bien que ce qui nous reste d'un rêve, ce sont des scènes comparables à celles de la veille, et pourquoi supposons-nous qu'entre ces scènes, entre les tableaux qui les composent, il n'y a eu que des lacunes, et non une continuité de pensée ? C'est que, déjà, nous avons de la peine à nous rappeler le cours de nos pensées pendant la veille. A défaut de vivacité sensible, le lien plus ou moins logique qui les rattache nous aide cependant à les reconstituer. Mais les pensées du rêve sont incohérentes, comme les images du rêve : elles manquent de logique (ou du moins elles obéissent à une logique assez déconcertante), en même temps que de couleur et de dessin, puisque ce sont des pensées : de tous les états psychologiques, du rêve aussi bien que de la veille, ce sont elles qu'il est le plus difficile de se rappeler.

Mais, surtout, on s'est trop aisément figuré que lorsque l'homme a fermé les yeux, lorsque son appareil nerveux a cessé, d'une façon ou de l'autre, de réagir aux excitations venues du dehors, il ne peut parvenir à sa conscience que de vagues impressions visuelles, tactiles, olfactives, organiques, trop rudimentaires pour apporter avec elles une notion

de l'objet ou de l'ensemble d'objets dont elles émanent. A la rencontre de ces impressions discontinues, nullement liées les unes aux autres, et qui n'ont en elles-mêmes aucun sens, viendraient automatiquement, du fond de la mémoire, les images qui s'accordent avec elles, qui, comme dit M. Bergson, peuvent le mieux « s'insérer dans l'attitude corporelle correspondante ». Les impressions offriraient à ces images un corps, c'est-à-dire le moyen de s'actualiser ; ainsi s'expliquerait que des images nous apparaissent, et aussi qu'elles se succèdent d'une façon incohérente. « Parmi les souvenirs-fantômes, dit M. Bergson, qui aspirent à se lester de couleur, de sonorité, de matérialité enfin, ceux-là seuls y réussiront qui pourront s'assimiler la poussière colorée que j'aperçois, les bruits du dehors et du dedans que j'entends, etc., et qui, de plus, s'harmoniseront avec l'état affectif général que mes impressions organiques composent. Quand cette jonction s'opérera entre le souvenir et la sensation, j'aurai un rêve[1] ».

Ainsi les souvenirs ressembleraient à ces ombres qui viennent de tous côtés, du fond de l'Erèbe, se pressent autour de la fosse creusée par Ulysse, et cherchent à boire le sang des victimes pour reprendre quelque apparence de vie. Seulement, ces ombres tirent en réalité toute leur substance des croyances religieuses qu'Ulysse a apportées avec lui du monde des vivants. Et il en est sans doute de même de ces souvenirs-fantômes. Les éléments de sensation qui pénètrent en nous pendant le sommeil leur donnent peut-être plus de consistance. Mais ils tirent leur être et leur vie des idées ou des rudiments d'idées que nous apportons du monde de la veille.

Si le rêve résultait en effet d'une rencontre et d'une jonction entre le souvenir conservé tel quel dans la mémoire

1. Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 102-103.

et un rudiment de sensation, il faudrait que, pendant le rêve, nous apparaissent des images que nous reconnaîtrions comme des souvenirs, et non pas, seulement, dont nous comprendrions le sens. Les conditions sont des plus favorables, puisque ces impressions vagues, taches colorées mouvantes, bruits confus, ouvrent l'accès de la conscience à tous ceux des souvenirs qui s'accommodent d'un cadre aussi large. Or, nous l'avons vu, on ne trouve point parmi les images du rêve de souvenirs proprement dits, c'est-à-dire qu'on puisse, au réveil, reconnaître et localiser, mais seulement des fragments de souvenirs, méconnaissables parce qu'ils correspondent à des notions trop familières. Dira-t-on que, précisément parce qu'ils affluent en grand nombre à la conscience, les souvenirs se brisent, si bien que leurs membres épars se groupent un peu au hasard : dans ces associations nouvelles, ils perdraient leur originalité individuelle : ainsi s'expliquerait que nous ne les identifions plus. Mais pourquoi se brisent-ils de cette manière, c'est-à-dire suivant les divisions mêmes auxquelles la vie sociale et la pensée commune nous a accoutumés ? Ce qui définit les souvenirs conservés, nous dit-on, au fond de la mémoire, c'est qu'ils n'entrent pas dans ces cadres, c'est qu'ils forment une continuité chronologique : toutes les distinctions logiques qu'on y introduit, toutes les significations générales qu'on leur attribue, toutes les appellations intelligibles qu'on leur applique sont le fait de la pensée de la veille, et résultent de ses cadres. S'il ne subsiste rien de ces cadres dans la conscience de l'homme endormi, on ne comprend point pourquoi les visions du rêve nous renvoient l'image au moins de certains d'entre eux. Car, arbitraires et mal liées, elles n'en présentent pas moins dans la plupart des cas et dans le détail un sens immédiatement saisissable.

Allons plus loin. Pour expliquer comment des sensations

vagues, filtrées à travers nos sens pendant le sommeil, appellent les souvenirs, M. Bergson invoque les modifications physiques qu'elles produisent dans le corps. « Ce sont, dit-il ailleurs, les mouvements d'imitation par lesquels la perception se continue » qui président à la sélection des images, « et qui serviront de cadre commun à la perception et aux images remémorées ». Ce sont de même les mouvements, plus diffus sans doute, qui accompagnent ou suivent ces impressions vagues, qui expliquent donc la reproduction des souvenirs dans le rêve. Mais, entre ces impressions, et, par suite, entre ces mouvements successifs, il n'y a pas de rapport : c'est une suite discontinue d'impressions ou de mouvements entre lesquels il n'y a aucun lien direct. Alors comment s'expliquent ces rêves bien liés, qu'on peut raconter ensuite comme autant d'histoires ? On dira que l'image évoquée par une impression appelle à sa suite d'autres images : le rôle de l'impression est de mettre en mouvement l'imagination : celle-ci, une fois éveillée, opérerait librement, jusqu'à ce qu'une nouvelle impression évoque une nouvelle image, qui barre la route à la série ouverte par la précédente. Mais comment une image en peut-elle appeler une autre ? Si le corps n'intervient plus il faut invoquer l'ordre de rapports qu'on étudie dans la théorie de l'association des idées. Mais, puisque ces images sont des souvenirs (au sens de souvenirs-images), il n'y a entre eux que des rapports chronologiques : à partir de chacun d'eux, c'est donc une période de notre passé qui devrait se reproduire. Or le passé ne se reproduit pas en rêve. Dira-t-on que nous restreignons à l'extrême le sens du terme : souvenir-image, qu'un grand nombre de ces souvenirs correspondent à des perceptions accompagnées de réflexion, à des jugements, à des pensées abstraites, et que, du simple rapprochement de souvenirs de ce genre, se dégagent bien des rapports. Toutes les liaisons de la

veille, en ce sens, se reproduiraient pendant le rêve, sous forme de souvenirs. Il faut cependant choisir entre deux thèses : ou bien ces notions familières d'objets et de rapports qui interviennent sans cesse dans la vie des groupes, et que nous sommes libres de nous rappeler à chaque instant, sont l'objet d'une mémoire distincte de celle qui retient l'aspect original de chacun des événements et de leur succession, à mesure qu'ils se produisent : et alors il faut maintenir qu'entre les souvenirs conservés par la deuxième mémoire il ne peut exister que des relations chronologiques : or c'est bien cette catégorie de souvenirs qu'a en vue M. Bergson lorsqu'il parle de ces « souvenirs-fantômes » qui doivent attendre, pour reparaître, quelque occasion favorable. Ou bien les notions générales ont la vertu exceptionnelle non seulement de se trouver toujours à la disposition de notre pensée, pendant la veille, mais encore d'exercer une action, réduite peut-être, mais cependant réelle, sur les images du rêve qui ne nous apparaissent, en effet, que sur un fond à demi effacé de notions schématiques. Cela revient à dire que ces notions demeurent dans notre esprit pendant le sommeil, que nous continuons à en faire usage, et à les sentir à notre portée. Mais c'est cela même que nous nous efforçons d'établir.

Il y a cependant, entre les cadres de la veille et du rêve, bien des différences : ceux-ci proviennent certainement de ceux-là, et il n'y a pas lieu de poser que l'esprit, pendant le sommeil, crée de toutes pièces tout ce qu'il trouve d'intelligible dans ce déroulement kaléidoscopique ou dans cette danse tourbillonnante de formes, de sons, de figures, de mouvements, qui tantôt se détachent de nous, tantôt se confondent avec le mouvement, la forme, le son et la figure de notre sensibilité du moment. Mais les notions de la veille, en pénétrant dans la conscience endormie, doivent s'y réfracter, s'y éparpiller, et laisser en route une partie de

leur contenu ou de leur forme : telles des figures géométriques tracées sur une surface où la craie glisse, et qui perdent une partie de leurs contours, un côté, un angle, etc.

On s'en aperçoit déjà, lorsqu'on observe ce que deviennent en rêve le temps et l'espace, c'est-à-dire les cadres qui maintiennent en contact et en accord les pensées d'hommes séparés par la distance, et qui veulent régler leurs mouvements et leurs déplacements sur ceux des autres membres de leur groupe. Nous ne savons pas bien ce que peut être l'espace pour un être qui n'a pas appris des autres à s'y orienter, à en distinguer les diverses parties et à en embrasser l'ensemble : reconnaît-il ce que signifient : en avant, en arrière, au fond, en haut, le long de, à gauche, à droite, avancer, tourner, etc. ? Le rêveur comprend tout cela. Voici un fragment de rêve où des termes semblables se multiplient : « Je venais de *traverser* une grande ville, je sortais de *vastes* quartiers *bas* qui m'*éloignaient* de la gare, et je *suivais* une route assez populeuse (cafés, etc.), très *longue*, qui faisait un *détour* brusque *derrière* une usine en briques rouges, suivant une *pente* qui *descendait*, et faisait un nouveau *détour* si soudain qu'en me *retournant* je faillis tomber en *arrière*. Plus *bas* il y avait comme une vaste ouverture de puits, fermée par des blocs massifs de pierre rouge découpés en relief : il fallait *descendre* encore pour trouver la porte de ce qui avait été la chambre à coucher du maréchal de Saxe... » Seulement, si le rêveur comprend qu'il change de direction ou d'altitude, s'il situe les objets par rapport à lui et même les uns par rapport aux autres, il subsiste bien des lacunes dans ces tableaux, et bien des incohérences. Quelquefois c'est parce que nous savons où nous sommes, dans un restaurant, dans un salon, dans un laboratoire, qu'une vague idée de l'aspect et de la disposition intérieure de telles pièces ou de telles salles flotte dans notre imagination. Bien souvent,

d'ailleurs, nous ne savons pas où nous sommes, et nous ne nous étonnons pas de passer de plain-pied d'un café dans une chapelle, ou bien, arrivé à un palier, dans un escalier, ouvrant une porte, de nous trouver dans la rue, ou sur un échafaudage, ou, encore, ayant traversé une enfilade de pièces, et revenant sur nos pas, d'en trouver de fort différentes, étant descendu de l'impériale à ciel ouvert d'un omnibus, et y remontant parce que nous y avons oublié quelque chose, de constater que l'impériale est couverte, etc.[1]. Toutes ces confusions et ces incohérences viennent de ce que nous ne possédons pas, dans le rêve, une représentation d'ensemble de l'espace (d'une ville, d'un pays), non plus qu'une représentation de l'endroit où nous sommes réellement et de l'ensemble plus ou moins étendu dont il fait partie. Il suffit, pour que nous ne nous sentions pas perdus, que nous nous voyions en rêve dans un « coin d'espace » dont nous apprécions vaguement l'étendue et l'orientation, ou plutôt dans lequel nous localisons grossièrement quelques objets, à peu près comme si on allumait une torche dans la nuit juste assez pour entrevoir les formes les plus voisines, et sans qu'on sache d'ailleurs où, en quel endroit d'un pays familier on est placé. Cette sensation d'espace suffirait à un homme isolé et qui ne vivrait que dans le présent : elle lui permettrait de se tenir debout, de faire quelques pas sans avoir le vertige, et quelques gestes utiles sans trop tâtonner : en revanche, réduit à elle, il ne pourrait ni expliquer aux autres où il s'est dirigé, ni régler ses allées et venues sur les leurs, et sur la position des principaux points de repère de la société.

Il en est de même du temps. Peut-être le rêveur sort-il encore plus complètement du temps que de l'espace de la veille. En général on ignore à quel moment, nous ne dirons

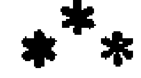
1 Voir d'autres exemples chez Rignano, *Psychologie du raisonnement*, 1920, p. 410 sq.

pas même de l'année ou de la semaine, mais du jour, on est, quand on rêve : ou bien, si on le sait, c'est que tel éclairage, ou tel acte de la vie quotidienne, évoque le temps auquel il correspond : si on se voit sur une route au coucher du soleil, ou dans une chambre que la lumière électrique inonde de clarté, si l'on se met à table pour déjeuner, en remarquant que midi est passé depuis longtemps, on sait que c'est le soir, la nuit ou le milieu de la journée. Mais, même s'il arrive qu'on pense à une date particulière, qu'elle soit choisie au hasard, ou qu'elle corresponde à un événement historique, ou à une fête, ou simplement à un rendez-vous, à un examen, à une obligation, on ne pense qu'à cette date, et on ne la replace point parmi les autres : c'est une formule, analogue à un nom propre, qui désigne, plutôt qu'une division du temps, l'acte ou l'événement auquel on la rattache d'une façon quelquefois arbitraire : comme si, pour corser une situation, on éprouvait le besoin de lui attribuer une date fictive. Peut-on même dire qu'on se représente tout au moins la succession chronologique des divers événements d'un rêve, alors que la pensée est tout entière absorbée par le présent, et songe plus à anticiper l'avenir qu'à évoquer le passé ? Cependant on a bien, au cours du rêve, le sentiment de la succession : n'est-on pas capable de se souvenir, en rêve, du rêve lui-même ? Non seulement on se rappelle alors ce qui vient de se passer, puisqu'une scène se déroule où prennent part plusieurs personnages, et qu'on y tient compte de ce qu'ils viennent de dire ou de faire, mais, à propos d'un fait, d'une figure, on se souvient qu'on les a vus antérieurement, on imagine même des événements fictifs qui ont dû se passer autrefois, et qui expliquent la situation présente. En revanche, ce qui manque, c'est tout l'ensemble des points de repère que nous apporte la mémoire de la veille, c'est l'enchaînement des faits réels au milieu desquels nous replaçons

d'ordinaire un fait, nouveau ou remémoré : on comprend bien ce que c'est qu'avant et après, on distingue des périodes où les événements se précipitent, d'autres où ils se ralentissent et où on est en un état d'attente et d'impatience, on a même le sentiment d'un passé lointain, on pense à des événements ou à des personnages historiques qui appartiennent à un autre siècle : mais toutes ces données temporelles ne se raccordent pas entre elles : elles sont discontinues, arbitraires, quelquefois fausses. Si nous croyons toujours être dans le présent, quand nous rêvons, il s'agit d'un présent imaginaire, et qui ne se situe en un point donné du temps par rapport à rien : détermination toute négative, et qui se ramène à ceci que, n'étant point capable de revivre par l'imagination ou la mémoire une période quelconque de notre passé, non plus que de nous transporter dans l'avenir, nous ne sommes ni dans l'avenir, ni dans le passé : mais nous ne sommes pas non plus dans le présent réel, c'est-à-dire dans un moment que nous et nos semblables puissions situer par rapport aux autres divisions et périodes du temps.

Ainsi, des cadres de l'espace et du temps où nous rangeons nos perceptions et nos souvenirs pendant la veille, on retrouve bien des éléments dans le rêve, mais fragmentaires et bizarrement découpés, tels les morceaux irréguliers du dessin d'une porcelaine brisée. Les images du rêve sont spatiales et temporelles, mais ne prennent point place dans un espace et un temps où nous pourrions les localiser et les coordonner. Or, comme la pensée du rêve n'est capable ni de se souvenir (c'est-à-dire de revivre le passé intégralement), ni de percevoir, n'est-ce pas que ce qui lui manque alors, c'est cette force de cohésion qui tient étroitement rapprochés ces fragments du cadre spatial et temporel pendant la veille ? Nous avons là une occasion peut-être unique de mesurer l'intervalle qui sépare un esprit dominé

et discipliné par l'ensemble des notions élaborées par le groupe, et un esprit momentanément et partiellement affranchi d'une telle influence. Et nous pouvons vérifier aussi à quel point l'action de la conscience collective est forte, à quel point elle s'exerce en profondeur, et conditionne toute notre vie psychique puisque, jusque dans l'isolement du rêve, on la perçoit encore, amortie et brisée, mais bien reconnaissable.



L'espace, le temps, et les autres cadres qui éclairent et ordonnent en quelque mesure nos visions nocturnes sont autant d'images déformées et tronquées des notions qui permettent aux hommes éveillés de se comprendre. Or, les hommes pensent en commun par le moyen du langage. Nous sommes donc amenés à nous demander quel est le rôle du langage dans le rêve.

On a souvent observé qu'un homme qui dort parle quelquefois tout haut, articule des mots et des syllabes plus ou moins perceptibles : mais il ne s'ensuit pas que, quand on ne perçoit du dehors ni des sons proférés, ni des mouvements des lèvres, le dormeur poursuive cependant une sorte de monologue silencieux. Quelquefois, lorsqu'on le réveille au moment où il vient de prononcer un mot, un membre de phrase, et qu'on lui demande à quoi il rêvait, il répond qu'il ne rêvait pas, ou il raconte un rêve qui ne présente aucun rapport apparent avec ce qu'il disait. Une personne dort, d'autre part : ses traits sont calmes, sa respiration régulière, sur son visage on ne remarque aucune crispation, ses lèvres ne bougent pas : elle se réveille, et raconte qu'elle était en proie à un affreux cauchemar. De ces faits on ne peut conclure que l'homme parle toujours quand il dort, mais, non plus, qu'il ne parle pas.

L'homme éveillé, en effet, parle intérieurement, évoque des mots, des propositions, des phrases, et les répète ou les profère mentalement, à l'occasion des objets qui passent sous ses yeux, ou de quelque réflexion qu'il poursuit, sans que rien le traduise au dehors. Mais il n'est pas certain, d'ailleurs, que ces mots, quand il les prononce réellement, révèlent aux auditeurs le sens qu'il y attachait, la pensée qu'ils traduisaient pour lui-même et non pour les autres, et, quand il est sorti d'un état de distraction où il a laissé échapper sans le savoir des lambeaux de phrase ou des interjections, si on les lui répète, il peut très bien n'en pas retrouver le sens. Si, d'ailleurs, il était établi qu'on ne comprend le sens d'un mot qu'à condition de le répéter mentalement, et si, après avoir prononcé à l'oreille du rêveur un nom ou un ensemble de mots, on provoquait un rêve qui développât l'idée évoquée par le mot, on saurait que le rêveur a parlé intérieurement, et il y aurait bien des raisons de croire que cette parole intérieure a donné naissance aux images du rêve : mais il ne s'ensuivrait pas qu'il en soit ainsi de tous nos rêves.

Peut-on invoquer, maintenant, les cas où l'on s'entend parler, où l'on a le sentiment qu'on parle en rêve[1] ? En d'autres termes, est-il possible d'atteindre par l'observation directe, pendant qu'on dort, ce langage mental qui courrait, comme une trame ordinairement invisible, à travers les formes colorées et mouvantes présentées à la conscience pendant la nuit ? Nous avons dit qu'il se mêle à ces formes bien des réflexions, et qu'on passe quelquefois insensiblement des unes aux autres, si bien qu'on ne peut dire ensuite avec assurance si on a pensé à un acte,

1. Peut-être aussi ceux où l'on entend parler les autres. « Disons seulement que, dans les rêves, ces voix que nous croyons entendre sont sans doute souvent notre voix même, les cris, nos propres cris, les chants, nos propres chants. » L'auteur des Propos d'Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 45. Paris, 1917.

à un événement, à une vision, à une conversation, ou si on a cru qu'on agissait, qu'on voyait et qu'on parlait réellement. Mais, quand les formes perdent de leur éclat, que leurs contours s'effacent, il semble qu'il n'en demeure plus dans l'esprit qu'une représentation schématique, et alors, quelquefois, cette représentation elle-même se résout en une série de mots ou de phrases, auxquelles ne correspondent d'ailleurs ni des images visuelles (de mots imprimés par exemple) ou auditives (à supposer qu'il y ait de telles images) : nous ne nous en représentons pas moins ces mots : or, penser qu'on parle, n'est-ce point la même chose que parler mentalement ?

Jusqu'ici, nous ne sommes pas très avancés. Il est possible qu'un homme qui dort parle intérieurement sans que rien le révèle au dehors : mais cette parole intérieure est-elle continue, et, lorsqu'elle se déroule, exerce-t-elle quelque influence sur le cours de nos songes ? Il est possible et même vraisemblable qu'un homme qui rêve qu'il parle, parle intérieurement ; mais le langage intérieur se réduit-il à ces quelques paroles dont il prend conscience, et qui se perdent en général au milieu d'une foule d'images surtout visuelles qui forment la matière principale de nos rêves ?

Certes, si la succession de ces images elles-mêmes s'expliquait par une succession de mots ou de sons articulés, nous comprendrions mieux certains caractères du rêve[1]. D'abord, si les images du rêve défilent avec une extrême rapidité, s'il semble qu'elle se précipitent comme pour nous empêcher de fixer assez longtemps sur chacune d'elles notre attention, n'est-ce point parce que la parole intérieure se précipite elle-même ? On est quelquefois étonné, lorsqu'on se rappelle une série d'événements vus en rêve,

1. « Les rêves sont essentiellement des processus visuels (visualing achievements), et Freud remarque qu'ils transforment des liaisons entre des mots (verbal connexions), en des liaisons entre des images (*Traumdeutung*, ch. VI). » Joshua C, Gregory. *Visual images, words and dreams*. Mind. July 1922.

de ce que les images sortent en quelque façon les unes des autres instantanément, de ce qu'un tableau se complète soudain, et parfois aussi de ce que telle figure se métamorphose sans transition, si bien que le rêve ressemble à quelque course haletante d'un objet à un autre, sans ces périodes d'arrêt où la pensée se retourne vers ce qu'elle vient de passer en revue, où l'on réfléchit, où l'on se détache un moment de l'image pour reprendre conscience de soi. Mais rien ne donne mieux l'idée de ce rythme accéléré, que la volubilité de la parole, telle qu'on l'observe chez certains paraphasiques, certains maniaques, ou même au cours d'une conversation dont on est préoccupé de combler les lacunes possibles. Il y a un délire verbal[1], qui, dans l'ordre de la parole, est symétrique du délire visuel et auditif dans le rêve : comment ne pas penser que celui-ci n'est peut-être que la transposition de celui-là ?

Un tel rapprochement ferait comprendre aussi bien pourquoi certaines parties de nos rêves forment des tableaux bien liés, pourquoi le rêve se construit souvent autour d'un thème central qu'il développe, et pourquoi, dans d'autres cas, on saute brusquement d'un thème à un autre, d'une image à une autre entre lesquels on ne découvre aucun rapport. Malgré leur incohérence, bien des rêves offrent une suite d'événements, de paroles, de gestes qu'il est possible de raconter ensuite comme des histoires détachées. L'imagination du rêveur les construit suivant des règles logiques particulières. En tout cas, tels quels, ils présentent d'un bout à l'autre un sens suivi. Ce ne sont pourtant pas, nous l'avons montré précédemment, des épisodes de notre passé : les éléments de l'histoire viennent peut-être de notre mémoire, mais nous les fondons de telle sorte qu'ils produisent une impression de nouveauté.

1. Kussmaul, *Les troubles de la parole*, trad. fr., 1884, p. 244.

Dira-t-on qu'une image initiale en appelle à sa suite d'autres qui s'organisent les unes avec les autres, et avec elle ? Mais, puisque ces images successives sont distinctes, lorsque l'une paraît, pourquoi nous rappellerions-nous les précédentes ? Dira-t-on que certains éléments de celles-ci subsistent dans celles qui viennent après, ce qui assure une certaine continuité entre elles toutes ? C'est donc que le rêve se développe dans un certain cadre, et n'évoque que les images qui y peuvent entrer, cadre mobile, d'ailleurs, qui se transforme, et quelquefois se brise. Mais comment expliquer qu'il se constitue, que certaines images ou parties d'images, et même certaines pensées ou attitudes psychiques générales se fixent ainsi, tandis que d'autres ne paraissent que pour disparaître, s'il n'y a pas dans la conscience ou dans le corps du rêveur un point d'attache pour elles[1] ? D'après M. Bergson, toutes les images qui s'évoquent dans le rêve s'accompagnent de mouvements qui les prolongent dans le corps : mouvements d'articulation, en particulier, ou modifications cérébrales qui les préparent. Il est naturel d'admettre qu'aux mouvements les plus sensibles et qui durent le plus longtemps correspondent les images stables, qui constituent le cadre éphémère de nos rêves. Ainsi il suffit, quand nous dormons que nous répétions intérieurement un mot, une suite de mots, peut-être même une ou plusieurs phrases : nos pensées s'orienteront dans le même sens que nos paroles, et il y

1. Je rêve, par exemple, que je suis dans une cathédrale. En l'air, sur la galerie qui fait le tour de l'église, il y a des personnes : quelques-unes d'entre elles franchissent la balustrade de pierre. Je me demande ce qu'elles vont faire. Sont-elles folles ? vont-elles se jeter dans le vide, ou se livrer à quelque acrobatie ? Peut-être y a-t-il une corde tendue, invisible, sur laquelle elles vont danser ? En voici une, en effet, qui se balance dans le vide. Mais soudain une passerelle s'étend en travers de l'église, telle un jubé, si légère qu'on ne l'aurait pas aperçue, si ces personnes ne s'y étaient pas engagées. — On conçoit que la représentation dominante de l'église serve de cadre aux autres, qui se succèdent comme autant de tableaux distincts, qui correspondent à des situations ou à des pensées très différentes, et qui semblent liées toutefois, qui s'organisent entre elles, parce qu'elles doivent s'accorder avec celle-ci.

aura entre les images de notre rêve la même continuité qu'entre les mots : quant aux détails, ils s'expliqueront par d'autres mots ou d'autres phrases, mais incomplets, mal répétés, et qui, d'ailleurs, pourront reproduire les premiers comme un écho affaibli et brisé.

Quant à l'incohérence des rêves, elle correspondrait au désordre du langage intérieur. L'homme qui dort échappe au contrôle de la société. Rien ne l'oblige à s'exprimer correctement, puisqu'il ne cherche pas à se faire comprendre par les autres. On a signalé chez certains maniaques « une confusion de pensées telle que la construction des phrases n'est même plus possible. Un mélange insensé de mots reliés par assonance, allitération, rime, tourbillonne dans l'esprit ; les aliénés se livrent à des centaines, à des milliers de rapprochements ; des pensées surgissent éveillées par un mot, une rime, et immédiatement après disparaissent, supplantées par un autre [1]». Ne se produit-il pas, dans le sommeil, des perturbations du langage telles que celles qui ont de bonne heure attiré l'attention chez les aphasiques ? La paraphasie : les mots sont réveillés dans la mémoire par une parenté de signification ou de forme, sans que, dans la phrase, ils soient à leur place. L'achoppement des syllabes : les mots, comme unités organiques, sont atteints dans leur structure, se désagrègent dans leurs articulations de sons et de syllabes ; il arrive même qu'il s'introduise dans le mot des syllabes qui n'y appartiennent pas[2]. On trouverait, dans certaines descriptions de rêves, bien des exemples de mots déformés que le rêveur croyait prononcer correctement, et qu'il s'est rappelés au réveil.

1. Kussmaul, *op. cit.*, p. 280 — « Classiques sont les trois rêves de Maury dans lesquels les événements s'associent et se succèdent par simple association des noms respectifs : pélerinage, Pelletier, pelle; jardin, Chardin, Janin ; kilomètre, kilos, Gilolo, lobélia, Lopez, loto ». Rignano, *Psychologie du raisonnement*, 1920, p. 421-422.

2. Kussmaul, *op. cit.*, p. 240 sq.

Un autre caractère du rêve enfin demeure assez énigmatique, si l'on suppose qu'il se réduit à des images visuelles ou auditives qui s'appelleraient sans intermédiaire. A côté de ces cadres plus ou moins durables qui nous permettent de découper les visions d'une nuit en un petit nombre de tableaux, et en quelque sorte derrière eux, il en est un qui les enveloppe tous et dans lequel toutes ces images doivent prendre place : c'est le sentiment de notre identité. Nous assistons ou prenons part à toutes ces scènes, nous, c'est-à-dire l'être que nous sommes au moment actuel, et nous nous distinguons des objets qui nous apparaissent. Or, comme les rêves ne se confondent pas avec de simples souvenirs personnels reproduits tels quels, on ne voit pas pourquoi des images, tirées peut-être de la mémoire, mais démarquées et impersonnelles, nous apporteraient la même impression d'extériorité que les objets vus pendant la veille ? Pourquoi ne nous confondrions-nous pas avec elles, pourquoi n'aurions-nous pas le sentiment que des êtres, objets ou personnes autres que nous, se sont substitués à nous-mêmes ? Si nous gardons ainsi dans le sommeil la notion de notre moi, si, en un certain sens, nous restons toujours au centre de ces scènes imagées, c'est qu'il y a un élément commun à tous nos rêves : ce ne peut être un élément des images elles-mêmes, ce ne peut être que le sentiment de l'activité continue, automatique à la fois et constructive, que nous exerçons sur ces images. Si l'on suppose que celles-ci sont évoquées par les paroles que nous prononçons intérieurement, ou, du moins, que nous sentons à chaque instant qu'à ces images nous pourrions appliquer des noms, et qu'à cette condition seule nous nous les représentons, il n'est plus difficile d'expliquer que la personnalité du rêveur, et la conscience qu'il conserve de lui-même, rattache, et rattache seule, comme un fil continu, tant d'événements

et de tableaux sans autre rapport apparent que celui-là.

Ainsi notre hypothèse, savoir que les hommes endormis ne cessent point de parler intérieurement, rendrait compte de quelque-unes des propriétés les plus caractéristiques du rêve. Mais en quoi consiste exactement ce langage mental, qui n'est perçu ni du dedans (au moins de façon claire et consciente), ni du dehors ? Nous ne l'avons, en effet, pas défini jusqu'à présent. Mais si nous lui attribuons une telle influence, si c'est par lui surtout que nous essayons d'expliquer la succession des images du rêve, c'est qu'il équivaut en somme, pour nous, à tout ce qu'il entre d'intelligence rudimentaire dans le rêve, c'est qu'il nous semble que nous ne comprenons nos rêves que dans la mesure où nous pouvons les formuler à l'aide de mots, et où, par conséquent, nous sentons que ces mots sont à notre disposition : comment cela serait-il possible, si nous ne nous sentions pas en même temps disposés à les répéter, et si nous ne nous les représentions pas sous une forme quelconque ?

On s'expliquera pour quelle raison nous insistons à ce point sur la part d'intelligence compréhensive qui se mêle aux représentations du rêve, et qui, d'après nous, les conditionne, et en règle la succession, si l'on observe que l'homme est dressé à comprendre ce qu'il voit et ce qu'il éprouve par la discipline sociale, et que son intelligence est faite d'idées (presque toutes en partie verbales) qui lui viennent de son entourage humain immédiat ou lointain. Certes, comme il résulte du chapitre précédent, pendant le sommeil cette discipline se relâche extrêmement ; l'individu échappe à la pression de ces groupes. Il n'est plus sous leur contrôle. Mais il est privé en même temps d'une partie des lumières qu'il en recevait. C'est pourquoi il ne peut se rappeler, sous la forme de suites cohérentes d'événements bien localisés, telles ou telles périodes ou

scènes de sa vie passée. En d'autres termes, la mémoire de l'homme endormi ne fonctionne plus avec le même degré de précision, et elle ne peut s'appliquer à des ensembles de souvenirs aussi complexes, que la mémoire de l'homme éveillé, qui dispose de toutes ses facultés intellectuelles, et, par elles, peut s'appuyer sur l'expérience collective, bien plus stable et mieux organisée et bien plus étendue que la sienne. Pourtant, il nous semble que, même dans le sommeil, dans la vie psychologique que poursuit l'homme endormi, l'action de la société se fait sentir, mais sous d'autres formes. Nous ne créons pas de toutes pièces les hommes et les objets non plus que les situations du rêve : ils sont empruntés à notre expérience de la veille, c'est-à-dire que nous revoyons, dans l'état d'isolement où le sommeil nous enferme, ce qui a frappé nos regards ou modifié nos sens alors que nous étions en contact avec nos semblables. Bien plus, non seulement nous revoyons ces images, mais nous les reconnaissons. Non seulement nous reconnaissons les objets habituels, les visages familiers, mais si des événements entièrement inattendus, ou des figures bizarres ou monstrueuses se présentent à nous dans le sommeil, nous les reconnaissons encore, puisque nous leur attribuons un sens, et pouvons en rendre compte au réveil, c'est-à-dire les interpréter à l'aide des notions communes aux hommes de notre groupe. C'est donc qu'une partie au moins des habitudes de pensée de la vie sociale subsistent dans la vie du rêve, en particulier l'aptitude à comprendre au moins dans le détail ce que nous voyons. Mais cette reconnaissance ou cette compréhension se distinguent de ce qu'elles sont pendant la veille, en ce qu'elles ne s'accompagnent pas d'un sentiment de vraisemblance ou de cohérence, en ce qu'en particulier le temps et le lieu où nous situons ces formes et incidents nocturnes ne sont point replacés dans le temps et l'espace de la veille,

ou de la société. Lorsqu'il s'agit de visions à ce point flottantes et instables, qu'est-ce que comprendre ou reconnaître ? Cela signifie que nous pouvons, après coup, les décrire comme nous décrivons de pures fictions, c'est-à-dire qu'elles offrent prise à l'expression verbale : et cela ne peut guère rien signifier d'autre.

Précisons notre point de vue, en examinant s'il serait possible d'expliquer, dans une autre hypothèse, la succession des images du rêve. Il faudrait alors admettre que les images s'évoquent directement l'une l'autre, qu'un tableau purement visuel se complète par l'adjonction d'autres éléments de même nature, ou appelle à sa suite un autre tableau purement visuel, de même que des images se succèdent sur l'écran d'un cinématographe. M. Bergson a combattu cette conception : les images d'après lui ne sont point comparables à des molécules qui s'attireraient en raison de leurs affinités[1]. Si des images sont associées à d'autres images et paraissent les évoquer, c'est, d'après lui, parce qu'elles sont liées les unes et les autres aux mêmes mouvements du corps. Si je comprends une conversation, si cette conversation n'est pas simplement pour moi un bruit, c'est que les impressions auditives organisent en moi « des mouvements naissants, capables de scander la phrase écoutée et d'en marquer les principales articulations ». Donc, si je comprends une phrase qu'on m'adresse, si bien que, n'en ayant perçu que le commencement, je

1. Wundt, de son côté, reproche aux théoriciens de l'association des idées d'oublier que les états psychiques associés résultent eux-mêmes de phénomènes élémentaires : on ne comprendrait pas, d'après lui, que ces états complexes s'associent, si les éléments des uns et des autres ne se prêtaient point à de tels rapprochements. Mais ces phénomènes élémentaires se rapprochent des mouvements envisagés sous leur aspect psychique, et les « fusions », « assimilations », « complications » auxquelles ils sont soumis se ramènent sans doute à des liaisons entre des mouvements. Ainsi, l'association de deux images visuelles ne serait jamais directe ou immédiate : elle résulterait du jeu des tendances élémentaires qui accompagnent ces images, en particulier des mouvements et fonctions diverses des yeux, et des sensations correspondantes *Grundriss der Psychologie*, 10e édition, 1911.

devine ce qui suit, ce n'est pas parce que les impressions auditives évoquent directement le souvenir d'autres impressions auditives, mais c'est parce que je me sens capable d'articuler les mots correspondants. M. Bergson appelle ce sentiment : schème moteur de la parole entendue. Si ce schème ne se déroulait pas dans notre conscience, nous ne pourrions passer d'un mot entendu à un autre mot entendu, non plus que d'un mot que nous entendons à un mot que nous attendons, c'est-à-dire à une image ou à un souvenir auditif.

Nous nous demanderons maintenant si les mouvements qui « scandent » ainsi intérieurement la parole entendue se produisent *naturellement*, en dehors de l'action de la volonté, d'une habitude acquise, aussi bien que de l'influence de la société. Après tout, on peut entendre longtemps parler autour de soi une langue étrangère : si on n'a ni le désir, ni le besoin de l'apprendre, on n'y fera pas attention, de même que quelqu'un qui n'est pas musicien pourra assister à bien des concerts sans perfectionner son oreille. Que de progrès on fera, au contraire, si, avant d'entendre une conférence ou d'assister à une conversation en langue étrangère, on a déjà lu ce qu'on entend, ou, du moins, si l'on a déjà appris, par la lecture, ou parce qu'on vous les a fait répéter un à un, les mots et les expressions essentielles, et la grammaire de cette langue ! Alors on recherchera ces mots et ces formes dans la suite continue des sons, et on les retrouvera bien plus fréquemment et bien plus vite. Ce n'est pas spontanément, et à l'aide des réactions naturelles que provoque en nous l'audition des paroles, c'est du dehors, et par des moyens en somme artificiels, qu'on réussira à construire ce schème moteur, c'est-à-dire qu'on se mettra en état de comprendre les phrases et les mots qui frappaient d'abord notre oreille comme un bruit confus.

Nous n'avons envisagé jusqu'ici que les « images ver-

bales auditives [1]» des psychologues, qui jouent un rôle en somme secondaire dans l'ensemble des images du rêve. Mais, le même genre d'explication ne s'impose-t-il pas, quand il s'agit des images auditives non verbales, et des images visuelles, les plus nombreuses ? Certes, M. Bergson admet que toutes ces images se prolongent aussi en modifications corporelles. Mais peut-on parler ici de schème moteur ? Il le faut bien, si ces images, comme les images verbales auditives, se présentent à nous d'abord sous la forme confuse d'une continuité. Un homme qui aurait vécu jusqu'à présent dans un monde constitué tout autrement que le nôtre serait, en présence d'un tel flux d'images, dans le même embarras que, tout à l'heure, celui qui entendait parler dans une langue qu'il ignorait. Pour distinguer ces tableaux, et leurs parties les unes des autres, il faut les décomposer, en souligner les traits saillants. Y parvient-on par le seul fait que, spontanément, au fur et à mesure qu'ils se reproduisent, les mouvements ou gestes ébauchés par lesquels nous reproduirions telles formes, ou repasserions sur leurs contours, s'organisent entre eux ? On pourrait admettre en effet que nous ayons acquis l'habitude de nous représenter intérieurement, à propos de chaque objet ou de chaque tableau, une sorte de dessin simplifié qui en reproduirait le schéma. Peut-être certains systèmes d'écriture et de langage n'ont-ils pas une autre origine[2]. Mais d'où

1. Nous entendons par là, pour notre compte, le sentiment que nous éprouvons quand nous entendons ou nous nous figurons que nous entendons des paroles.

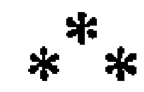
2. « Pour être des dessins, dit M. Granet, tous les caractères chinois ne sont pas nécessairement des idéogrammes au sens strict du mot... Mais il y en a un bon nombre qui sont ou des dessins véritables, ou des représentations symboliques soit simples, soit composées ». Il ajoute que « la gesticulation figurait primitivement aux yeux l'image que la voix dessinait oralement ». Parlant des expressions redoublées, ou auxiliaires descriptifs, dans les vieilles chansons du Che-King, il y découvre une disposition très marquée « à saisir les réalités sous forme d'images synthétiques et particulières au plus haut degré, et à traduire ces images en les transposant sous forme vocale. Ce qui est surtout remarquable, c'est que cette transposition se fait sans que l'image

vient cette habitude, comment s'est-elle formée ? Peut-on négliger ici l'influence des leçons qu'à cet égard nous donne sans cesse, et de bonne heure, la société ? N'est-ce pas elle qui nous apprend à manier les objets, à nous en servir, qui attire notre attention sur leurs ressemblances et leurs différences, et nous aide, par les dessins artificiels qu'elle met sous nos yeux (quand bien même elle ne nous enseignerait pas à les reproduire), à retrouver dans les ensembles naturels qui frappent nos yeux des formes, des assemblages de traits, et des combinaisons ou oppositions de couleurs avec lesquels elle nous a familiarisés ? Quand les philosophes pragmatistes disent que l'homme ne perçoit que les objets ou les aspects de la réalité qui intéressent son action, c'est-à-dire sur lesquels il peut agir, tiennent-ils compte suffisamment de ce que les modes d'actions de l'homme sont déterminés non pas seulement par sa nature organique, mais à un degré bien plus élevé par les habitudes de la vie sociale ? Dès lors, s'il est vrai qu'on ne voit réellement un tableau que lorsqu'on le comprend, et qu'on ne le comprend qu'à condition de le décomposer, comme les lignes suivant lesquelles cette décomposition s'opère nous sont indiquées par la société, c'est elle aussi qui nous aide à comprendre et à voir[1]. Au reste, même lorsqu'il s'agit d'images visuelles, les mots jouent un rôle plus grand que

traduite perde en rien de sa complexité, et de telle façon que le son qui la reproduit est lui-même non pas un signe, mais une image. » Toute la vertu mimique du geste aurait passé dans le mot articulé. Granet, *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoise.* Revue philosophique, 1920, 2 articles, p. 117.

1. « Tandis que nos langues nous transmettent tout un héritage de *pensées*, mais nous laissent remarquablement libres pour enregistrer les sensations, leur langue impose aux Chinois une immense variété d'images toutes faites à l'aide desquelles ils sont forcés de se représenter les choses ; loin de partir de données personnelles, ils partent de données intuitives très particulières et nettement déterminées par la tradition ; quand ils évoquent une image à l'aide d'un mot, elle se trouve définie de la façon la plus expresse, non seulement par le pouvoir évocateur du mot pris en lui-même, mais par son emploi traditionnel... On peut dire que, dans des spectacles analogues, les Chinois voient tous les mêmes données particulières : témoin l'extraordinaire homogénéité de leur poésie et de leur peinture ». Granet, *ibid.*, p. 194, note.

les dessins schématiques, que les représentations ou ébauches de gestes, car il est plus simple, le plus souvent, de décrire un tableau avec des mots que de le figurer avec des traits ou des mouvements. Bien plus, lorsqu'on apprend à exécuter un mouvement un peu complexe, il ne suffit pas d'observer l'attitude et les gestes d'un escrimeur ou d'un danseur, mais on ne voit réellement leurs évolutions que lorsqu'on est capable de les décrire, c'est-à-dire que lorsqu'à chaque mouvement simple on a fait correspondre un mot, et qu'on a rattaché les mots, qu'on les a organisés, de façon à reproduire les rapports qui lient en fait ces gestes élémentaires. Ainsi, de quelque espèce d'image qu'il s'agisse, verbale, auditive ou visuelle (toutes réserves faites sur l'existence réelle et distincte de telles images), l'esprit est toujours astreint, avant de les voir, à les comprendre, et, pour les comprendre, à se sentir tout au moins en mesure de les reproduire, de les décrire, ou d'en indiquer les caractères essentiels à l'aide de mots.



Mais la meilleure vérification de cette thèse ne se trouverait-elle pas dans l'étude de ces troubles si curieux et qui ont été l'objet de tant de recherches, qu'on groupe sous le nom d'aphasie, et qu'on définit quelquefois : l'abolition des souvenirs verbaux ? Il y a sans doute d'autres cas où manque la reconnaissance ou la connaissance des mots. Nous pourrions nous demander par exemple si l'enfant qui ne sait pas encore parler peut distinguer et identifier les objets. Mais la psychologie de l'enfant n'est qu'ébauchée. D'ailleurs, il est bien difficile, puisqu'en dehors de la parole l'enfant ne dispose que de moyens d'expression très rudimentaires, de se rendre compte de ce qu'il perçoit et de ce qu'il pense. Au contraire, dans l'aphasie, nous le verrons,

les souvenirs des mots ne disparaissent pas intégralement : ces malades quelquefois peuvent écrire ; il arrive qu'ils ne comprennent pas les mots, mais qu'ils les prononcent, et soient capables de parler spontanément ; ils usent de périphrases ; souvent la parole est seulement troublée, etc. En outre, ils ont vécu jusqu'à présent dans la société, ils ont appris à parler, ils ont été mis, par le langage, en relation continue avec les autres hommes. Si la perte ou l'altération du langage leur rend plus ou moins difficile d'évoquer et de reconnaître des souvenirs de toute nature, nous pourrons dire que la mémoire en général dépend de la parole. Puisque la parole ne se conçoit qu'à l'intérieur d'une société, nous aurons en même temps démontré que dans la mesure où il cesse d'être en contact et en communication avec les autres, un homme devient moins capable de se souvenir.

Or on peut se demander en premier lieu si l'aphasie, entendue comme la perte des souvenirs des mots, qu'elle porte sur les souvenirs des sons qui les évoquent ou qui les expriment, des caractères imprimés qui les traduisent, ou des mouvements de la main au moyen desquels on les écrit, entraîne ou n'entraîne pas un trouble ou un affaiblissement de l'intelligence, et, plus précisément, si, en même temps que nous oublions les mots, nous ne devenons pas incapables, au moins en partie, de penser et d'enchaîner nos idées suivant les conventions admises autour de nous.

Deux conceptions semblaient devoir s'opposer très nettement à cet égard. Si l'on insistait sur la localisation de l'aphasie, c'est-à-dire sur l'aspect physiologique du phénomène, on était amené à distinguer des images visuelles, auditives, tactiles, etc., motrices ou d'articulation, et à assigner à chaque catégorie d'images un centre distinct. Or, comme on distinguait, d'autre part, un centre de l'idéation, ou de l'intelligence, il était concevable qu'une lésion

pût détruire un ou plusieurs centres d'images sans que le centre de l'idéation fût atteint. Ainsi, d'après la théorie des localisations, il convenait de multiplier les formes distinctes de l'aphasie qui correspondaient à la destruction d'un ensemble d'images seulement, si bien que, dans chacune de ces formes, on conservait les souvenirs dont le centre n'était pas lésé, et on disposait de toutes ses facultés proprement intellectuelles, si le centre d'idéation n'était pas touché[1].

Telle est la théorie classique dont Déjerine a maintenu tout l'essentiel. En particulier, il soutient que l'aphasie suppose la conservation de l'intelligence[2]. Mais, d'abord, il ne l'affirme d'une manière absolue que pour certaines catégories d'aphasie. Dans l'aphasie motrice pure[3], il peut y avoir « intelligence parfaite », dit-il. Or, remarquons que cette variété n'est rien d'autre que l'anarthrie, à laquelle Pierre Marie refuse le nom d'aphasie. En revanche, il reconnaît que dans les aphasies sensorielles ou de compréhension, « l'intelligence est presque toujours touchée... l'affaiblissement intellectuel est, en général, plus marqué que chez l'aphasique

1. Dans presque tous les schémas imaginés pour rendre compte de la fonction des centres et de leur rapport, on trouve un centre d'idéation : notamment dans celui de Baginski (1871), un centre principal de la construction des idées ; dans celui de Kussmaul (1876), un centre idéogène ; dans celui de Broadbent (1879), deux centres supérieurs distincts qu'il appelle « naming » et « propositioning centres » ; dans celui de Lichtheim (1884), un centre d'élaboration des concepts ; dans celui de Charcot (1885), un centre d'idéation, ainsi que dans ceux de Brissaud, Grasset, Moeli, Goldscheider, etc. Dans le schéma de Wernicke (1903) on ne trouve pas de centre d'idéation. Tous ces schémas et d'autres encore sont reproduits dans Moutier, *l'aphasie de Broca*, Paris, 1908, p. 32 sq.

2. Déjerine, *Séméiologie des affections du système nerveux*, Paris, 1914, p. 74.

3. Déjerine distingue : 1° l'aphasie de Broca : « altération de tous les modes du langage, avec prédominance [de l'altération] du côté de la parole articulée »; 2° l'aphasie motrice pure : le sujet ne peut prononcer les mots, « mais a conservé leurs images motrices d'articulation : la lecture mentale est normale, ainsi que l'évocation spontanée des images auditives » ; 3° l'aphasie sensorielle ou de compréhension, « dont la cécité verbale et la surdité verbale sont des reliquats », avec paraphasie ou jargonaphasie. Les aphasies sensorielles pures, comprises sous cette rubrique, sont la cécité verbale pure, découverte par Kussmaul et localisée par Déjerine, et la surdité verbale pure (avec conservation de l'écriture spontanée et de l'écriture d'après copie) décrite par Lichtheim, assez rare ; enfin 4° l'aphasie totale, la plus fréquente de toutes.

moteur... souvent la mimique est moins expressive que chez l'homme sain », et que, dans l'aphasie totale, « le déficit intellectuel est souvent plus marqué que dans l'aphasie sensorielle ou motrice ». Dans la cécité verbale pure, il est vrai, où le malade perd la compréhension de la lecture, « intelligence et langage intérieur sont toujours intacts, et la mimique est parfaite ». Mais (et c'est notre seconde observation sur la thèse de Déjerine), il n'entend pas trouble ou diminution de l'intelligence au même sens que Broca et Trousseau : pour ceux-ci, l'intelligence était altérée lorsque le sujet perdait le pouvoir de lire, ou d'écrire, ou l'un et l'autre ; pour Déjerine, une altération du « langage conventionnel » n'entraîne pas nécessairement un affaiblissement intellectuel ; au contraire « les altérations du langage naturel (troubles de la mimique en particulier) ne se rencontrent que dans des cas d'aphasie de nature très complexe, par le fait qu'elles s'accompagnent d'un déficit marqué de l'intelligence [1]». C'est pourquoi l'abolition de l'aptitude à déchiffrer les mots imprimés ne lui paraît pas porter atteinte à nos facultés intellectuelles : conception d'autant plus singulière que le même auteur, signalant l'affaiblissement de l'intelligence chez les sujets atteints d'aphasie sensorielle, l'explique par le fait que « ces malades se trouvent séparés de tout commerce avec leurs semblables ». Or la lecture, au moins chez ceux qui lisaient avant leur maladie, met les hommes en rapport avec leur groupe de bien des manières : affiches, journaux, manuels d'école, romans populaires, livres d'histoire, etc., leur permettent de s'ouvrir en peu de temps à une quantité de courants de pensée collective, et leur horizon social et par conséquent intellectuel sera bien réduit, si toutes ces portes se ferment devant eux.

Mais surtout, Déjerine, tout en reconnaissant qu'il y

1. Déjerine, *op. cit.*, p. 74.

a un déficit intellectuel dans beaucoup de ces cas, soutient que c'est là non pas la cause, mais l'effet de la suppression des images du langage. « Le sujet pense avec des images d'objets, et non avec des images de mots. Il ne peut plus se tenir au courant de rien [1]». Le trouble, sous sa forme primitive, serait sensoriel et consisterait dans l'incapacité de reconnaître ou d'imaginer les mots écrits ou entendus : mais l'intelligence, au début au moins, resterait intacte. Il nous semble que nous traduirons exactement cette thèse en comparant l'aphasique à un ouvrier qui ne sait plus se servir de certains outils, mais dont les forces demeurent d'abord ce qu'elles étaient. Si elles paraissent cependant amoindries, si même à la longue elles diminuent, c'est que l'ouvrier, incapable de s'acquitter de sa tâche par d'autres moyens, donne l'impression d'un homme affaibli, et que, faute d'exercer ses forces, il les perd en effet.

Mais on peut envisager l'aphasie d'un tout autre point de vue. Si, au lieu de partir de la théorie des localisations, on recherche, dans les faits, les diverses formes tranchées d'abolition des souvenirs que l'école classique distinguait, on constate d'abord qu'il n'est pas exact que l'oubli porte seulement sur une catégorie bien déterminée de souvenirs, images visuelles, auditives, souvenirs des mouvements d'articulation : là où on constate la disparition des souvenirs d'une catégorie, presque toujours la mémoire présente d'autres altérations. Il n'est donc pas possible de constituer en entités cliniques telle ou telle forme d'aphasie (sauf, peut-être, la cécité verbale pure ou alexie)[2] : il existe tant de variétés individuelles, les souvenirs des diverses espèces témoignent, dans leur disparition, d'une solidarité ou

1. *Ibid.* p. 105.
2. D'après M. Piéron lui-même, qui n'abandonne pas tout à fait la théorie des localisations, la « surdité verbale ne se rencontre à l'état pur que tout à fait exceptionnellement... elle est rarissime ». *Le cerveau et la pensée*, p. 204, Paris, 1923.

d'affinités si capricieuses, qu'on a beau compliquer les schémas primitifs, et imaginer, à côté du trouble principal, des troubles accessoires qui n'en seraient que le retentissement, on est obligé de s'en tenir à un seul cadre, sans qu'on puisse y distinguer quelques grandes catégories[1]. Mais si, dans l'aphasie, ce n'est pas telle ou telle forme du langage qui disparaît, si, comme dit Pierre Marie, « le langage intérieur est pris dans son ensemble », c'est l'intelligence en général qui se trouve atteinte. Que l'on considère, par exemple, la paraphasie : on ne peut dire que le sujet soit incapable de prononcer des mots, telle catégorie de mots ; mais « les idées ne répondent plus à leurs images vocales, si bien qu'au lieu de mots conformes au sens surgissent des mots d'un sens contraire, complètement étrangers et incompréhensibles[2] ». D'autre part un malade à qui l'on montre divers objets, les parties du corps, etc., en nommera correctement quelques-uns ; puis, sans doute quand son attention faiblit, il se produit ce qu'on appelle l'intoxication par le mot : un des mots qu'il vient de prononcer s'impose à lui, et il le répète désormais pour désigner n'importe quel objet. Dans ces deux cas, la fonction qui fléchit, n'est-ce pas l'intelligence attentive ? Mais il en est de même, ajoute Pierre Marie, de l'incompréhension de la parole (ou surdité verbale) : ce n'est pas un symptôme proprement sensoriel. Car « le malade perçoit ordi-

1. C'est la thèse de Pierre Marie, présentée pour la première fois dans trois articles de la *Semaine médicale* de 1906 : *Révision de la question de l'aphasie.* Mais, dès 1897, dans *Matière et Mémoire*, M. Bergson avait déjà aperçu et indiqué très nettement les insuffisances de la théorie classique. Voir aussi Pierre Marie, Foix, etc., *Neurologie*, t. I, *L'aphasie.* On sait que Pierre Marie distingue : l'anarthrie, qui résulte de la perte du langage extérieur, et qui n'est pas une aphasie ; « ces troubles anarthriques sont entièrement distincts des troubles résultant de la perte du langage intérieur... rien n'est moins démontré que l'existence d'images motrices d'articulation » ; et l'aphasie de Wernicke (dont l'aphasie de Broca n'est qu'une variété, avec mélange d'anarthrie) ; « l'aphasie de Wernicke résultant de l'altération de *tout le langage intérieur*, il est inexact de dire qu'elle résulte de la perte des images sensorielles ».

2. Kussmaul, *op. cit.*, p. 240.

nairement tous les mots isolés, c'est l'ensemble de la phrase qui lui échappe, et ceci est beaucoup plus de l'ordre de la compréhension intellectuelle que de l'audition même spécialisée... » Bien plus, « les troubles de l'aphasie de Wernicke ne sont pas strictement limités au langage, ils frappent l'ensemble de l'intelligence, plus spécialement les choses didactiquement apprises ». Nous reviendrons sur cette dernière remarque[1].

De toute cette discussion il résulte, puisque ces altérations du langage produisent un trouble permanent et profond de l'intelligence, que le langage n'est pas simplement un instrument de la pensée, qu'il conditionne tout l'ensemble de nos fonctions intellectuelles. Si on ne s'en est pas aperçu tout d'abord, c'est qu'on s'obstinait à traduire en langage physiologique l'activité et les troubles de la mémoire. Mais les faits psychiques s'expliquent par des faits psychiques, et on complique inutilement l'étude de ces faits, lorsqu'on y mêle des considérations d'un autre ordre. Lorsqu'on parle de réactions motrices consécutives à des représentations, de mouvements ou d'ébranlements nerveux qui prolongent des images, d'une part on construit des hypothèses (puisque, de ces réactions et ébranlements physiques, nous ne connaissons presque rien par observation directe), d'autre part on détourne son attention de ce qu'on pourrait appeler l'aspect psychique de ces faits dont l'aspect matériel ou physique nous échappe. Or, nous ne savons pas en quoi consiste le mécanisme cérébral du langage, mais nous sentons, lorsque nous parlons, que nous attribuons aux mots et aux phrases une signification,

1. Citons aussi, dans le même sens, cette comparaison proposée par Moutier, *op. cit.*, p. 211. « L'aphasique est dans la situation d'un homme en pays étranger, parlant difficilement [Moutier ne dit pas : incapable de parler] la langue indigène. Dira-t-on que cet homme est atteint de surdité verbale, parce qu'il ne comprend point l'interlocuteur parlant trop vite, faisant des phrases trop longues, employant des mots aux syllabes trop nombreuses ? Evidemment non. »

c'est-à-dire que notre esprit n'est pas vide, et nous sentons, d'autre part, que cette signification est conventionnelle. Nous comprenons les autres, nous savons qu'ils nous comprennent, et c'est d'ailleurs pour cette raison que nous nous comprenons nous-même : le langage consiste donc en une certaine attitude de l'esprit, qui n'est d'ailleurs concevable qu'à l'intérieur d'une société, fictive ou réelle : c'est la fonction collective par excellence de la pensée.

« Le langage », a dit M. Meillet, « est éminemment un fait social. En effet, il entre exactement dans la définition qu'a proposée Durkheim ; une langue existe indépendamment de chacun des individus qui la parlent, et, bien qu'elle n'ait aucune réalité en dehors de la somme de ces individus, elle est cependant, de par sa généralité, extérieure à chacun d'eux ; ce qui le montre, c'est qu'il ne dépend d'aucun d'entre eux de la changer, et que toute déviation individuelle de l'usage provoque une réaction »[1]. Or l'aphasie consiste en un ensemble de déviations de ce genre, et, si l'on reconnaît son existence, c'est aux réactions du groupe dont l'aphasique fait partie, et qui s'étonne de ce qu'un de ses membres n'attache plus aux mots le sens conventionnel que les autres membres leur attribuent. On se trompe, lorsqu'on cherche la cause d'un tel trouble dans une lésion cérébrale, ou dans une perturbation psychique limitée à la conscience individuelle du malade. Supposons une société dans laquelle le sens des mots soit indéterminé, et change sans cesse, soit que chaque innovation linguistique due à un membre quelconque du groupe soit immédiatement adoptée, soit que la langue soit incessamment modifiée par une série ininterrompue de décrets : les hommes d'esprit trop lent et de mémoire trop paresseuse pour se prêter à une pareille gymnastique mentale,

1. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, 1921, p. 230.

et ceux qui rentreraient dans le groupe après une absence momentanée, seraient, à bien des égards, dans le même état que l'aphasique. Inversement, si l'individu ne subissait pas la contrainte continue des habitudes linguistiques du groupe, il en viendrait vite à modifier le sens des termes qu'il emploie, et à créer des termes nouveaux pour désigner des objets familiers. Comme le dit encore M. Meillet : « le mot, soit prononcé, soit entendu, n'éveille presque jamais l'image de l'objet ou de l'acte dont il est le signe, mais, seulement, des tendances de toute nature, celles qu'éveillerait la perception de cet objet ou de cet acte, d'ailleurs assez faibles. Une image aussi peu évoquée, et aussi peu précisément, est par là même sujette à se modifier sans grande résistance. » Un tel homme serait, par rapport au groupe, dans les mêmes conditions qu'un aphasique. Les mots, en effet, les expressions et les phrases d'une langue, du jour où les forces qui les pressaient en quelque sorte les uns contre les autres ne s'exercent plus, où ils ne sont plus soutenus les uns par les autres, « sont exposés à subir l'action des influences diverses qui tendent à en modifier le sens ».[1] La cause de l'aphasie ne se trouve donc pas dans une lésion cérébrale, puisqu'elle pourrait se produire chez un sujet à cet égard parfaitement sain[2]. C'est un trouble intellectuel qui s'explique par une altération profonde des rapports entre l'individu et le groupe. En d'autres termes, il y aurait dans l'esprit de tout homme normal vivant en société une fonction de décomposition, de recomposition et de coordination des images, qui lui permet d'accorder son expérience et ses actes avec l'expérience

1. *Ibid.* p. 236 sq.

2. Un candidat qui, à un examen, se trouble au point de perdre momentanément la mémoire des mots, ou d'un ensemble de notions didactiques, ou de l'un et l'autre, présente les mêmes symptômes qu'un aphasique. Or ce trouble s'explique non par une lésion cérébrale, mais par des causes évidemment sociales.

et les actes des membres de son groupe. Dans les cas exceptionnels où cette fonction se dérègle, s'affaiblit ou disparaît de façon durable, on dit que l'homme est aphasique, parce que le symptôme le plus marqué de cette perturbation, c'est que l'homme ne peut plus se servir des mots.

Nous avons trouvé une confirmation précieuse de cette thèse dans les observations si remarquables d'aphasiques de guerre qui ont été publiées par M. Head. Jusqu'à présent, soit que les sujets ne s'y fussent guère prêtés, soit que les observateurs n'eussent pas jugé intéressant de pousser l'enquête en ce sens, on possédait fort peu de renseignements précis sur la façon dont les aphasiques accomplissent (ou n'accomplissent pas) ces opérations un peu complexes qui supposent l'intelligence des conventions pratiques admises dans leur groupe[1]. Or, M. Head a pu étudier onze aphasiques par blessure de guerre, c'est-à-dire des jeunes gens atteints en pleine santé, « très intelligents, euphoriques plutôt que déprimés » (à mesure que la guérison progresse), très différents à cet égard des aphasiques ordinaires atteints de dégénération artérielle, et plus capables qu'eux de s'analyser et de se prêter à des épreuves assez longues et quelquefois complexes. D'autre part, l'auteur a précisément étudié chez ces aphasiques le rôle des mots et des autres modes de représentation symbolique dans l'évocation et la coordination des images ou souvenirs visuels : c'est dire qu'en vue de la solution du problème qui nous intéresse il a utilisé de nouveaux tests, et a su tirer un parti inattendu de ceux qu'on connaissait déjà. Nous n'hésiterons donc pas

1. Dans une des descriptions les plus détaillées à cet égard qu'a publiées Moutier, voici, par exemple, comment il apprécie « l'intelligence générale » : le malade connaît la valeur exacte des pièces de monnaie. Il copie correctement le modèle simple de traits assemblés. La copie du modèle complexe est exécutée très maladroitement, mais sans oubli. La mimique est satisfaisante. Salut militaire, pied de nez, capture d'une mouche, tout cela est bien exécuté *Op. cit.*, p. 655.

à rapporter ici en détail quelques-unes de ses expériences[1].

On savait déjà qu'un aphasique est souvent incapable de reproduire certains mouvements plus ou moins complexes qu'on exécute devant lui, et on l'expliquait quelquefois par la disparition des images ou souvenirs correspondants. Mais cette incapacité ne résulte-t-elle pas directement de l'oubli des mots ? C'est ce que M. Head a essayé d'établir de la manière que voici.

L'épreuve « de l'œil et de l'oreille », qui consiste à faire reproduire par le malade des gestes tels que : touchez votre oreille droite avec votre main gauche, etc., était exécutée dans les conditions suivantes : d'abord l'observateur se plaçait face au sujet et exécutait les mouvements sans dire un mot ; puis le sujet était devant un miroir, et l'observateur se plaçait derrière lui, tous deux face au miroir. Or, on a constaté qu'en général l'épreuve donnait de bien meilleurs résultats, quand il s'agissait d'imiter « en miroir [2]». Il en était de même, quand on présentait ensuite au sujet, de face, un dessin reproduisant le geste à exécuter, et qu'on lui montrait le même dessin reflété dans un miroir : il se trompait dans le premier cas, non dans le second. Enfin, lorsque le commandement était fait oralement, ou lorsque, sans dire un mot, on montrait au sujet une carte sur laquelle il était indiqué en caractères imprimés, on obtenait à peu près les mêmes résultats que lorsque le sujet ou le dessin reproduisant le geste, et l'observateur, se reflé-

1. Head Henry. *Aphasia and kindred disorders of speech*. Brain, 1920, July, p. 87-165. D'après M. Head, « les changements de structure produits par un choc local sur la surface externe du cerveau non seulement produisent des manifestations cérébrales moins graves et étendues [que le ramollissement en suite de trombose], mais donnent mieux occasion à l'apparition d'une perte de fonction sous forme dissociée. »

2. Sur neuf sujets qui se trompaient plus ou moins dans le premier cas, quatre reproduisaient correctement les mouvements dans le second, un ne les reproduisait qu'imparfaitement, deux se trompaient légèrement, un très légèrement, un seul, qui s'était trompé complètement dans le premier cas, se trompait, mais moins, dans le second.

taient dans un miroir.[1] D'après M. Head, on peut en conclure que l'incapacité d'exécuter ou de reproduire le geste, quand elle existe, résulte non pas de la destruction des images, mais du « manque de mots ». Sans doute, lorsque le sujet reproduit le geste vu dans le miroir, l'imitation est automatique, il n'y a rien à comprendre, il n'a pas besoin de distinguer la droite de la gauche, son bras est en quelque sorte attiré par le bras de l'observateur.[2] C'est, dans le domaine visuel, l'analogue de l'écholalie. Mais « quand un sujet en face de moi essaie d'imiter les mouvements de ma main droite ou gauche mise en contact avec un de mes yeux ou une de mes oreilles, la parole interne est une phase de l'acte normal ». Alors, en effet, il faut au préalable *comprendre* le geste, c'est-à-dire l'exprimer ou le représenter d'une manière conventionnelle : il faut au moins formuler des mots tels que : droite, ou gauche, et traduire en quelque mesure le geste vu en langage intérieur. « J'ai toujours dit, déclare à ce propos un des sujets, que c'est comme si je traduisais une langue étrangère que je ne sais pas bien. » D'une manière générale « tout acte qui exige l'intervention de l'aspect nominal de la pensée ou de l'expression symbolique [conventionnelle] est mal

1. M. Head distingue quatre catégories de sujets suivant que l'aphasie est verbale (difficulté de trouver les mots, soit oralement, soit par écrit), nominale (emploi incorrect des mots, défaut de compréhension de leur valeur nominale), syntactique (jargon : l'articulation des mots et le rythme de la phrase, ainsi que l'accord grammatical sont altérés), et sémantique (le sujet ne reconnait pas la signification entière des mots et des phrases, ne comprend pas le but final d'une action qu'on lui dit d'accomplir, ne comprend pas qu'on lui donne un ordre). Les sujets de la dernière catégorie ne réussissent aucune de ces épreuves. Ceux qui sont atteints d'aphasie nominale se trompent moins gravement, lorsqu'ils reproduisent « en miroir », mais ne peuvent exécuter un ordre oral ou imprimé. Les observations ci-dessus valent donc surtout pour les aphasiques verbaux et pour les aphasiques syntactiques (bien que ceux-ci se trompent quelquefois, quand ils exécutent un ordre oral ou imprimé).

2. A supposer qu'il sache qu'il doit lever le même bras, et le diriger du même côté (les aphasiques sémantiques seuls paraissent ne point le savoir : c'est pourquoi ils ne reproduisent pas « en miroir ») et, aussi, qu'il garde le sentiment familier de la correspondance symétrique entre ses mouvements et leur reflet (mais certains animaux le possèdent).

exécuté ». C'est pourquoi, à titre de contre-épreuve, on constate que les mêmes sujets exécutent le commandement oral ou imprimé : en effet, les mots articulés ou écrits, et, avec eux, les symboles nécessaires leur sont alors donnés. Et c'est pourquoi, enfin, le sujet ne peut que très difficilement indiquer par écrit le geste, réel ou dessiné, même lorsqu'il le voit reflété dans un miroir : « écrire nécessite l'interpolation de mots dans ce qui aurait été autrement un acte d'imitation non verbale[1] ».

Entre l'idée claire d'un geste ou d'un ensemble de gestes, et la compréhension d'un dessin, ou sa reproduction, il n'y a pas grande différence. On peut s'attendre à ce que les

1. Ce chapitre était terminé avant que nous ayons pu lire, sur les épreuves qu'il a bien voulu nous communiquer, la partie du livre de M. Delacroix, *Le Langage*, qui est consacrée à l'aphasie. Parlant du test imaginé par Head et que nous décrivons ci-dessus, M. Delacroix dit : « Sans contester aucunement ces faits, on peut les interpréter autrement que Head. » Et il renvoie aux articles de Mourgue, *Disorders of symbolic thinking*, *British Journal of Psychology*, 1921, p. 106, et de van Woerkom, *Revue neurologique*, 1919, et *Journal de Psychologie*, 1921. Il dit, plus bas : « Dans le test du miroir de Head, il n'est pas nécessaire que le sujet placé en face du médecin se dise qu'il doit transposer les mouvements perçus de la droite à la gauche, mais il faut qu'il ait une vision de l'espace et de l'orientation dans l'espace ; il faut qu'il puisse renverser un schéma spatial, il faut qu'il analyse, qu'il découpe, qu'il recompose. Une telle opération peut se compliquer de langage ou se présenter sans langage. » Plus loin encore : « Comme le disent très bien van Woerkom et Mourgue, le test de Head, chez les adultes, suppose beaucoup moins langage intérieur que manipulation de l'atlas spatial, orientation... C'est la fonction de construire dans l'espace dont il décèle la lacune. » — Mais M. Delacroix ne mentionne pas la contre-épreuve imaginée par Head, et qui consiste en ce que le même sujet est capable d'exécuter l'ordre, lorsqu'il lui est donné oralement ou par écrit. Il semble bien dès lors que ce qui lui manquait pour comprendre le geste proposé à son attention, c'était les mots nécessaires pour le formuler. Dira-t-on cependant qu'il s'agit là de deux opérations entièrement différentes, et que, si le sujet ne peut formuler le geste qu'il voit, ce n'est pas seulement parce que les mots lui manquent, c'est aussi, et surtout, parce qu'il ne peut pas « renverser un schéma spatial ? » Bornons nous à répondre que, du moment qu'un sujet comprend un ordre oral ou écrit, il sait à la fois trois choses : qu'il lui vient du dehors, que celui qui le donne le comprend aussi, et qu'il pourrait l'exécuter. Or l'effort de transposition est le même, qu'il se représente un geste qu'il va faire, exécuté par un autre, ou un geste qu'un autre exécute, reproduit par lui-même. La formule verbale, à condition qu'il en saisisse le sens, c'est-à-dire qu'il y reconnaisse une convention, suffit donc à faire comprendre au sujet ce genre d'inversion. Nous verrons d'ailleurs qu'il y a des raisons de penser qu'elle est non seulement suffisante, mais nécessaire, pour s'orienter dans l'espace, ou, en d'autres termes, que le symbolisme spatial suppose un ensemble de conventions sur l'espace. Mais comment former des conventions sans mots ?

aphasiques éprouvent quelque peine à dessiner, en soient même presque incapables. Mais pourquoi ? Est-ce parce qu'ils n'ont plus dans l'esprit, quand ils dessinent, l'image ou le souvenir détaillé et concret du modèle ? M. Bergson, parlant des malades atteints de cécité verbale, c'est-à-dire d'une perte de la reconnaissance visuelle limitée aux caractères de l'alphabet, remarquait que souvent ils ne sont point capables de « saisir ce qu'on pourrait appeler *le mouvement* des lettres quand ils essaient de les copier. Ils en commencent le dessin en un point quelconque, vérifiant à tous moments s'ils restent d'accord avec le modèle ». Et cela est d'autant plus remarquable qu'ils ont souvent conservé intacte la faculté d'écrire sous la dictée ou spontanément. Ce ne sont donc pas les images correspondantes qui ont disparu, mais le sujet a perdu « l'habitude de démêler les articulations de l'objet aperçu, c'est-à-dire d'en compléter la perception visuelle par une tendance motrice à en dessiner le schème[1].» Nous pouvons, au lieu d'une tendance motrice à le dessiner, supposer que ce qui manque au sujet, c'est la notion même du schème, qu'il s'agisse d'un dessin simplifié, de mots (par exemple : une barre pour un i ; un rond pour un o, etc.), ou de la position des traits et des lettres l'un par rapport à l'autre. De plusieurs observations dispersées dans l'étude de M. Head, il résulte bien que les sujets ne réussissent pas à dessiner certains objets parce qu'ils ne se les représentent pas sous forme schématique, alors même qu'ils peuvent les reproduire sans les voir, spontanément. Mais il était intéressant d'inviter les aphasiques à dessiner en quelque sorte le schème lui-même : c'est ce que M. Head a imaginé.

A l'un d'eux, on demanda, par exemple, d'indiquer sur une feuille de papier la position relative des objets

1. *Matière et mémoire*, p. 99

dans la salle où était son lit. Il n'y réussit pas. M. Head dessina alors un rectangle au milieu de la feuille, et lui dit : « C'est là qu'est votre lit. » Il put retrouver alors la position des autres lits, et plusieurs détails, avec exactitude : mais il était incapable d'en marquer l'emplacement sur la feuille. Ainsi, tout d'abord, il ne savait par où commencer, et quel point de repère choisir. Ensuite, quand, en dessinant un rectangle, on fixait son attention sur son lit, il se rappelait bien les objets environnants : sans doute il se représentait ce qu'il voyait lorsqu'il était couché, et pouvait décrire une à une les images qui lui apparaissaient lorsqu'il tournait la tête de gauche à droite par exemple. Mais il ne lui était pas possible de « les réduire à une formule symbolique ». Il lui manquait la notion du plan schématique, et sans doute des mots qui lui eussent permis de fixer la position *relative* des objets. Un autre sujet commençait à dessiner un plan de sa chambre, mais le remplissait de détails en élévation : il n'était donc point capable de se représenter abstraitement des positions et des distances dans un plan, à l'occasion d'objets dont il gardait d'ailleurs le souvenir[1]. Un troisième sujet « n'éprouvait pas de difficulté, les yeux fermés, à indiquer l'emplacement de la fenêtre, du foyer, du lavabo, de la commode, de la porte et des autres meubles. Mais si on lui demandait de dire comment le lavabo était placé *par rapport* au foyer, ou le foyer par rapport à la porte, il échouait complètement. Si on lui permettait toutefois de dire : « le feu est là, la porte est là », il donnait ces indications très exactement ». « Il sait très bien où ils sont, il est certain qu'il peut les voir

1. Dans le groupe des « aphasiques sémantiques » (voir ci-dessus, p. 97, note 1) aucun sujet ne pouvait dessiner le plan d'une chambre familière. L'un d'eux, excellent dessinateur avant sa blessure, commençait bien, mais oubliait les fenêtres et les portes ; de plus il plaçait sa chaise à côté du foyer, tandis qu'elle était au milieu de la chambre. « Il oubliait la table en face de lui, mais indiquait plusieurs détails, tels que ma machine à peser et ma machine à écrire, de peu d'importance relative. » *Ibid.* p., 147.

dans son esprit, mais il ne peut exprimer leur position relative[1] ». Ainsi, dans tous ces cas, les images des objets ne sont certainement pas détruites, c'est-à-dire que le sujet n'a pas perdu la faculté de les reconstruire, puisqu'il peut les décrire et même les dessiner telles qu'il les voit : il indique leur emplacement par rapport à lui, mais non des uns par rapport aux autres. Ce qui lui manque, pour y réussir, c'est la faculté de se représenter schématiquement des distances et situations relatives dans le plan, parce qu'il lui manque aussi les mots qui le lui permettraient.

A la différence des aphasiques atteints de cécité psychique (cas d'ailleurs rares), qui perdent souvent le sens de l'orientation au point qu'ils ne peuvent, même après des mois d'exercice, s'orienter dans leur propre chambre[2], et des aphasiques de guerre observés par Pierre Marie et Foix[3], chez qui « on a constaté souvent des troubles de l'orientation : difficulté à se guider dans les rues, dans une pièce, perte du souvenir des directions simples », ceux de M. Head trouvent leur chemin sans difficulté : à propos seulement de deux ou trois, les plus atteints, il nous dit que le mouvement de la rue les trouble beaucoup. Pourtant, ceux-mêmes qui s'orientent parfaitement ne peuvent point, souvent, expliquer comment ils se proposent d'aller d'un endroit à un autre. Un de ces sujets se rappelle bien l'aspect de quelques-uns des édifices qui se trouvent sur son chemin, il a même gardé le souvenir de la distance qui les sépare ; mais il ne peut plus désigner les rues qu'il doit suivre. « C'est, dit-il, par petits morceaux que je dois exprimer ce que je veux dire... Il faut que je saute, comme ceci », et il marque une ligne épaisse entre deux points avec son crayon, « comme un homme qui saute d'une chose à la sui-

1. *Ibid.* p., 146.
2. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 98.
3. *Les aphasies de guerre. Revue neurologique*, février-mars 1917

vante. Je peux voir, mais je ne peux pas exprimer. En réalité, c'est que je ne possède pas assez de noms. Pratiquement je n'ai plus de noms[1]. » Il est donc capable encore d'évoquer les images, mais, pour qu'il se les représente d'ensemble et dans leurs rapports, il lui faudrait les formuler verbalement. En d'autres termes, les images se dispersent, s'éparpillent, si bien que chacune ne représente qu'elle-même ; un mot, au contraire, évoque d'ordinaire d'autres mots. Quand on ne dispose plus de mots, c'est comme si les articulations de la pensée s'étaient rompues.

Il y a d'ailleurs peut-être lieu de distinguer, des mots eux-mêmes, et des phrases et propositions qu'ils forment, des schèmes plus généraux encore : représentations symboliques de formes, d'attitudes, de distances et de durées, qui constitueraient comme les éléments d'un langage ou système de signes à la fois abstrait et visuel. M. Head a réussi à isoler ce genre de symboles, lorsqu'il a examiné comment les aphasiques règlent une horloge. S'agit-il de la régler d'après une autre ? C'est un acte d'imitation machinale, que tous les aphasiques accomplissent correctement. Mais s'agit-il de régler ainsi une horloge sur commandement écrit ou imprimé ? Certains le peuvent, dès qu'ils ont entendu ou lu les mots, alors même qu'ils ont quelque difficulté (parce qu'ils ne trouvent pas tout de suite les mots) à lire l'heure. D'autres sont nettement incapables aussi bien de marquer l'heure en déplaçant les aiguilles que de la lire. « Ce n'est pas la connaissance du temps qui leur manque (ils peuvent dire : c'est quand vous mangez, ou quand nous étions là), mais les moyens symboliques d'exprimer, même pour eux-mêmes, ce qu'ils savent. » Ils confondent la grande aiguille et la petite, ou bien ne

1. *Ibid.* p., 134-135.

savent pas distinguer entre *moins un quart*, et *et quart*, ou bien ne savent pas que la petite aiguille doit être à une distance de l'heure proportionnelle au nombre de minutes qui s'y ajoutent : ils comprennent les noms qui désignent les heures, mais n'ont plus l'idée de la convention par laquelle on les représente. Ainsi dans le second cas, les mots, même quand on les entend, et qu'on les comprend isolément ou en gros, ne suffisent pas à recréer la représentation symbolique de l'heure, dont le sujet n'est plus capable. Dans le premier cas, cette notion restait intacte, puisque les sujets réussissaient à lire l'heure, et les mots, lorsqu'ils sont parvenus du dehors à la conscience, n'ont été compris et bien interprétés que parce qu'elle était là.

Toutes ces observations nous laissent supposer que ce qui manque à l'aphasique ce sont moins les souvenirs que le pouvoir de les replacer dans un cadre, c'est ce cadre lui-même, sans lequel il ne peut répondre en termes impersonnels et plus ou moins objectifs à une question précise qui lui est posée par le milieu social : pour que la réponse soit adaptée à la demande, il faut en effet que le sujet se place au même point de vue que les membres de son groupe qui l'interrogent ; or, il semble bien que, pour cela, il faut qu'il se détache de lui-même, que sa pensée s'extériorise, ce qu'elle ne peut qu'au moyen d'un de ces modes de représentation symbolique qui font défaut dans l'aphasie.

Certes, il est rare qu'un aphasique non seulement ne comprenne pas la signification d'un ordre écrit ou parlé, mais même ne comprenne pas que c'est un ordre. En tout cas, la difficulté d'exécuter un ordre ou de répondre s'explique très souvent par l'espèce d'inversion de point de vue qu'impliquent l'ordre et la demande, l'exécution et la réponse, et dont le sujet n'est pas toujours ni entièrement capable. Pour qu'on puisse sortir de soi et se placer

momentanément à la place d'un autre, il faut avoir l'idée distincte de soi, des autres, et des rapports qui existent entre nous et eux : c'est un premier degré de représentation à la fois symbolique et sociale, le plus bas, sans doute, et qui ne disparaît jamais entièrement, mais qui peut être très affaibli et rétréci, de façon à n'intervenir que pour un très petit nombre d'actions. Dans tous les exemples étudiés ci-dessus, quelque altération de ce pouvoir se découvre. Si le sujet imite « en miroir » des gestes qu'il ne peut reproduire directement, c'est sans doute parce que dans un cas il n'a pas besoin de distinguer, par un effort de réflexion, la droite de l'observateur et sa gauche, mais c'est aussi parce que, dans ce même cas, à peine a-t-il besoin de se distinguer de l'observateur, qui se confond avec lui dans la double image solidaire renvoyée par la glace. S'il n'est point capable de lire l'heure, ou, même lorsqu'il saisit le sens des mots, de régler correctement l'horloge lorsqu'on l'y invite oralement ou par écrit, c'est que le rapport entre la position des aiguilles et les divisions du temps résulte d'une convention sociale, que, pour comprendre celle-ci, il faut se placer au point de vue des membres du groupe, ce qui lui est difficile ou impossible. Si, alors même qu'il garde le souvenir des objets isolés, des maisons et monuments isolés, il ne réussit pas à les situer l'un par rapport à l'autre, et à en marquer l'emplacement sur un plan qu'il dessine, c'est qu'il lui faudrait, au-dessus et au delà des images particulières, se représenter l'ordre des situations sous forme impersonnelle : une telle notion, indispensable aux hommes d'une société s'ils veulent se comprendre entre eux, lorsqu'ils parlent des lieux et des positions dans l'espace, décidément le dépasse : il n'est plus capable d'accorder les sensations qui lui viennent des objets sensibles avec celles qu'en reçoivent les autres, ou qu'il en pourrait recevoir : en réalité, il ne peut

plus se mettre à leur place[1]. La perte des mots, soit qu'il ne les trouve plus ou ne les forme plus à volonté, soit que, lorsqu'il les entend, il n'en saisisse plus le sens et l'enchaînement, n'est qu'une manifestation particulière d'une incapacité plus étendue : tout le symbolisme conventionnel, fondement nécessaire de l'intelligence sociale, lui est devenu plus ou moins étranger.

Plus on étudie les aphasiques, plus on s'aperçoit que la diversité de leurs aptitudes ou inaptitudes, et des catégories où on peut les ranger, s'explique par les modes variables de dislocation, destruction et conservation partielle de ces cadres. Parlant de ces « formes dissociées de la pensée et de l'expression symboliques », M. Head a fait observer qu'elles nous révèlent « non les éléments, mais les composants en lesquels le processus psychique complet peut être séparé ». Suivant la comparaison très ingénieuse qu'il propose : « Quand un homme a reçu un grave choc au pied, tout d'abord il peut être entièrement incapable de marcher. Mais, après quelque temps, on observe qu'il marche d'une manière particulière, suivant que la blessure affecte son talon ou son orteil. La marche qu'il adopte n'est pas un élément de sa méthode normale de marcher » mais un autre mode de marche, conditionné par le fait qu'il ne peut poser une partie de son pied sur le sol. Supposons maintenant que la marche lui ait été enseignée par ceux qui l'entourent ; s'il ne peut plus marcher comme les autres, c'est qu'il a perdu le pouvoir d'associer ses mou-

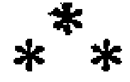
1. On le voit bien dans certaines épreuves classiques, telle que celle des trois papiers. Elle consiste à remettre au sujet trois papiers de grandeur inégale, et à lui dire, par exemple, de jeter le moyen, de garder le grand, et de donner le petit à l'observateur, lorsqu'on lui fera signe de commencer. Le sujet, tandis qu'on lui donne ces ordres qu'il devra exécuter plus tard, s'efforce d'esquisser à l'avance le geste qu'il doit exécuter : s'il n'y avait que deux papiers et deux gestes, ou s'il possédait un troisième bras, il y réussirait sans doute. Mais il est bien obligé de se représenter l'un des trois gestes comme s'il devait être accompli par une autre personne (par un autre lui-même) et, comme il en est incapable, il ne réussit pas.

vements et d'assurer son équilibre comme eux : si on lui demande de marcher *comme les autres*, non seulement il s'en révèlera incapable, mais encore il faudra qu'il oublie qu'on lui a commandé d'*imiter* ses semblables, pour qu'il réussisse à marcher par ses propres moyens, en faisant appel à d'autres muscles, à d'autres points d'appui, c'est-à-dire en s'inspirant d'un autre plan, qui ne vaut d'ailleurs que pour lui.

C'est pourquoi l'examen des aphasiques ménage aux observateurs plus d'une surprise. Ce trouble se caractérise-t-il par la disparition d'une certaine catégorie d'images, verbales ou autres, auditives ou visuelles ? On l'a cru longtemps. Mais comment se fait-il que les mots, qui paraissaient absents en effet lorsqu'il fallait les prononcer ou les comprendre en se conformant à certaines conditions, reparaissent quand ces conditions ne s'imposent plus[1] ? N'est-il pas remarquable que le même sujet qui ne peut ni copier un texte, ni déchiffrer une phrase, ni dessiner, ni faire un plan, ni dire l'heure, lorsqu'on le lui demande, soit capable de lire, d'écrire, de dessiner, de s'orienter dans l'espace et le temps, spontanément, c'est-à-dire quand on ne le lui commande pas, qu'il puisse lire des phrases lorsqu'on ne l'astreint pas à les décomposer en mots, ou les écrire sans articles ni conjonctions, et non autrement ? L'aphasie consiste-t-elle dans l'affaiblissement de l'intelligence générale ? On l'a cru également. En réalité l'intelligence n'est pas atteinte tout entière, mais il se présente des combinaisons d'aptitudes et inaptitudes assez étranges. Un sujet ne pourra indiquer la valeur des pièces de monnaie, mais fera correctement le change ; un autre oublie les nom-

1. Nous avons vu à la Salpêtrière un sujet qui ne pouvait lire et qui, pour nous expliquer qu'il était né au mois de juin, cachait avec sa main, sur un calendrier, les dernières lettres du mois de juillet. Head dit qu'un aphasique incapable de lire peut montrer une carte imprimée qui correspond à une des couleurs qu'on lui présente.

bres, mais non la règle d'addition et de soustraction ; un autre est au-dessus de la moyenne aux échecs, mais ne peut plus jouer au bridge ; un autre encore peut écrire son nom et son adresse, mais non ceux de sa mère, bien qu'il vive dans la maison de celle-ci ; un officier, qui suivait les mouvements du front sur une grande carte (ce qui implique l'intelligence d'un certain nombre de représentations conventionnelles) ne pouvait suivre (bien qu'il comprît les mots et les membres de phrase) une conversation sur le même sujet. C'est qu'en effet ils ne peuvent plus comprendre certaines conventions, tandis que d'autres ont gardé pour eux toute leur valeur.



En résumé, il n'y a pas de mémoire possible en dehors des cadres dont les hommes vivant en société se servent pour fixer et retrouver leurs souvenirs. Tel est le résultat certain où nous conduit l'étude du rêve et de l'aphasie, c'est-à-dire des états les plus caractéristiques où le champ de la mémoire se rétrécit. Dans les deux cas, ces cadres se déforment, s'altèrent, se détruisent en partie, mais de deux façons très différentes, si bien que la comparaison du rêve et de l'aphasie nous permet de mettre en lumière deux aspects de ces cadres, et comme deux sortes d'éléments dont ils sont composés.

Il y a bien des formes différentes d'aphasie, bien des degrés dans la réduction des souvenirs qu'elle détermine. Mais il est rare qu'un aphasique oublie qu'il fait partie d'une société. L'aphasique sait bien que ceux qui l'entourent et qui lui parlent sont des hommes comme lui. Il prête une attention intense à leurs paroles : il manifeste, vis-à-vis d'eux, des sentiments de timidité, d'inquiétude, il se sent diminué, humilié, il s'afflige, et quelquefois il

s'irrite, parce qu'il n'arrive pas à tenir ou à reconquérir sa place dans le groupe social. Bien plus, il reconnaît les personnes, et leur prête une identité définie. Il peut, en général, se rappeler les événements principaux de son propre passé (à la différence des amnésiques), et le revivre en quelque mesure, alors même qu'il ne réussit pas à en donner aux autres une idée suffisamment détaillée. Toute une partie de sa mémoire, celle qui retient les événements et garde le souvenir des personnes, reste donc en contact avec la mémoire collective et sous son contrôle. Il s'efforce de se faire comprendre des autres, et de les comprendre. Il est comme un homme qui, dans un pays étranger, ne parle pas la langue, mais connaît l'histoire de ce pays, et n'a pas oublié sa propre histoire. Mais un grand nombre de notions courantes lui manquent. Plus précisément, il y a un certain nombre de conventions dont il ne comprend plus le sens, bien qu'il sache qu'elles existent, et qu'il s'efforce en vain de s'y conformer. Un mot entendu ou lu ne s'accompagne pas, chez lui, du sentiment qu'il en saisit le sens : des images d'objets défilent devant ses yeux sans qu'il mette un nom sur eux, c'est-à-dire sans qu'il en reconnaisse la nature et le rôle. Il ne peut plus, dans certaines circonstances, identifier sa pensée avec celle des autres, et s'élever à cette forme de représentation sociale qu'est une notion, un schème ou un symbole d'un geste ou d'une chose. Sur un certain nombre de points de détail, le contact est interrompu entre sa pensée et la mémoire collective.

Au contraire, pendant le sommeil, les images qui se succèdent dans l'esprit du rêveur, chacune prise à part, sont « reconnues », c'est-à-dire que l'esprit comprend ce qu'elles représentent, qu'il en saisit le sens, qu'il se sent le pouvoir de les nommer. D'où il résulte que, même quand il dort, l'homme conserve l'usage de la parole, en tant que la parole est un instrument de compréhension. Il distingue

les choses et les actes, et se place au point de vue de la société pour les distinguer. On peut supposer qu'un homme éveillé se trouve au milieu de rêveurs qui diraient tout haut ce qu'ils voient en rêve : il les comprendrait, et il y aurait donc là comme une ébauche de vie sociale. Il est vrai que l'homme éveillé ne réussirait pas à mettre d'accord la suite des pensées d'un rêveur avec celles d'un autre, et à faire en sorte, comme dit Pascal, qu'ils pussent rêver en compagnie[1]. De deux monologues de rêveurs il ne réussirait pas à faire un dialogue. Pour cela, en effet, il faudrait que l'esprit des rêveurs ne se borne pas à opérer sur des notions empruntées au milieu social, mais que leurs pensées se suivent conformément à l'ordre où se suivent les pensées de la société. La société, effectivement, pense par ensembles : elle rattache ses notions les unes aux autres, et les groupe en représentations plus complexes de personnes et d'événements, comprises elles-mêmes dans des notions plus complexes encore. Or le rêveur imagine bien des hommes et des faits qui ressemblent à ceux de la veille, mais il n'évoque pas, à propos de chacun d'eux, tous ces détails caractéristiques qui, lorsqu'il est éveillé, constituent pour lui la personnalité des hommes et la réalité des faits. Ceux qu'il construit, au gré de sa fantaisie, n'ont ni consistance, ni profondeur, ni cohérence, ni stabilité. En d'autres termes la condition du rêve semble bien être telle que le rêveur, tout en observant les règles qui déterminent le sens des mots, le sens aussi des objets et des images envisagés isolément, ne se souvient plus des conventions qui fixent, dans l'espace et le milieu social, la place relative des lieux et des événements ainsi que des personnes, et qu'il ne s'y conforme pas. Le rêveur ne peut pas sortir de lui-même en ce sens qu'il

1. « Et qui doute que, si on rêvait en compagnie, et que par hasard les songes s'accordassent, ce qui est assez ordinaire, et qu'on veillât en solitude, on ne crût les choses renversées? » Pascal a barré cet alinéa qu'il avait ajouté à l'article 8, t. I., édition Havet, p. 228, note.

n'est pas capable d'envisager du point de vue collectif ces ensembles, hommes et faits, régions et périodes, groupes d'objets et d'images en général, qui sont au premier plan de la mémoire de la société.

Hâtons-nous d'ajouter que cette distinction est toute relative, et que ces deux aspects de la mémoire, qui se présentent ainsi dissociés dans l'aphasie et dans le rêve, n'en sont pas moins étroitement solidaires. Dans les cas d'aphasie très prononcée, il est bien difficile de savoir si la mémoire des événements subsiste, et jusqu'à quel point le malade reconnaît les personnes. Les aphasiques moins atteints, du fait qu'ils ne peuvent, faute de mots, raconter leur passé, et que leurs relations avec les autres hommes se réduisent, ne doivent garder qu'un sentiment assez vague des temps, des lieux et des personnes. D'autre part, si l'on reconnaît en gros les images qui se succèdent dans le rêve, on n'en a cependant qu'une vue superficielle et confuse : il entre dans nos rêves tant de contradictions, nous nous y affranchissons à tel point des lois physiques et des règles sociales, qu'entre les idées que nous nous faisons des objets même isolés, et les notions que nous en aurions à l'état de veille, il n'existe qu'un rapport assez lointain. Au reste, entre une notion simple et une notion complexe, entre un objet isolé et un ensemble, où est la limite, et, suivant les points de vue, le même groupe de faits ou de caractères ne pourra-t-il pas être envisagé comme l'un ou comme l'autre ? Il n'en est pas moins vrai que s'il arrive qu'on perde contact avec la mémoire collective de deux manières aussi différentes, il doit bien exister, dans celle-ci, deux systèmes de conventions qui, d'ordinaire, s'imposent en même temps aux hommes, et même se renforcent en s'associant, mais qui peuvent aussi se manifester séparément. Le rêveur, nous l'avons montré, n'est plus capable de reconstituer le souvenir des événements com-

plexes, qui occupent une durée et une étendue spatiale appréciables : c'est qu'il a oublié les conventions qui permettent à l'homme éveillé d'embrasser dans sa pensée de tels ensembles. En revanche il est capable d'évoquer des images fragmentaires, et de les reconnaître, c'est-à-dire d'en comprendre la signification : c'est qu'il a retenu les conventions qui permettent à l'homme éveillé de nommer les objets, et de les distinguer les uns des autres au moyen de leurs noms. Les conventions verbales constituent donc le cadre à la fois le plus élémentaire et le plus stable de la mémoire collective : cadre singulièrement lâche, d'ailleurs, puisqu'il laisse passer tous les souvenirs tant soit peu complexes, et ne retient que des détails isolés et des éléments discontinus de nos représentations.

CHAPITRE III

LA RECONSTRUCTION DU PASSÉ

Lorsque nous tombe entre les mains un des livres qui firent la joie de notre enfance, et que nous n'avons plus ouvert depuis, ce n'est pas sans une certaine curiosité, sans l'attente d'un réveil de souvenirs, et d'une sorte de rajeunissement intérieur, que nous en commençons la lecture. Rien que d'y penser, nous croyons nous retrouver dans l'état d'esprit où nous étions alors. Que demeurait-il en nous, avant, ce moment, et à ce moment même, de nos impressions d'autrefois ? La notion générale du sujet, quelques types plus ou moins bien caractérisés, tels épisodes particulièrement pittoresques, émouvants ou drôles, parfois le souvenir visuel d'une gravure, ou même d'une page ou de quelques lignes. En réalité, nous nous sentions bien incapables de reproduire par la pensée toute la suite des événements dans leur détail, les diverses parties du récit, avec leurs proportions par rapport à l'ensemble, et toute la série des traits, indications, descriptions, propos et réflexions qui gravent progressivement dans l'esprit du lecteur une figure, un paysage, ou le font pénétrer au cœur d'une situation. C'est bien parce que nous sentons quel écart subsiste entre le souvenir vague d'aujourd'hui et l'impression de notre enfance qui, nous le savons, à été vive, précise et forte, que nous espérons, en relisant le livre, compléter celui-là, et faire renaître celle-ci.

Or, le plus souvent, voici ce qui se passe. Il nous semble lire un livre nouveau, ou tout au moins remanié. Il doit y manquer bien des pages, des développements,

ou des détails qui y étaient autrefois, et, en même temps, on doit y avoir ajouté, car notre intérêt se porte ou notre réflexion s'exerce sur une quantité d'aspects de l'action et des personnages que, nous le savons bien, nous étions incapables alors d'y remarquer, et, d'autre part, ces histoires nous paraissent moins extraordinaires, plus schématiques et moins vivantes, ces fictions sont dépouillées d'une grande partie de leur prestige ; nous ne comprenons plus comment ni pourquoi elles communiquaient à notre imagination un tel élan. Notre mémoire, sans doute, ressaisit, au fur et à mesure que nous avançons, une bonne partie de ce qui paraissait s'en être écoulé, mais sous une forme nouvelle. Tout se passe comme lorsqu'un objet est vu sous un angle différent, ou lorsqu'il est autrement éclairé : la distribution nouvelle des ombres et de la lumière change à ce point les valeurs des parties que, tout en les reconnaissant, nous ne pouvons dire qu'elles soient restées ce qu'elles étaient.

Ce qui est le plus apparent, et que nous allons d'abord examiner, ce sont les idées et réflexions suggérées par la nouvelle lecture, et dont nous sommes bien assuré qu'elles n'auraient pu accompagner la première. Nous supposons qu'il s'agit d'un livre écrit pour des enfants, et où il ne se trouve point de développements trop abstraits et qui dépassent leur portée. Pourtant, si c'est une histoire ou un récit de voyage raconté à des enfants, ce n'est pas une histoire racontée par des enfants. L'auteur est une grande personne, qui arrange et combine les faits, les actions des personnages et leurs discours de façon à ce que l'enfant comprenne et s'intéresse, mais de façon aussi à lui offrir un tableau vraisemblable du monde et de la société où il se trouve et où il est appelé à vivre. Il est donc inévitable que, s'exprimant comme une grande personne, bien qu'il s'adresse à des enfants, il ait introduit dans son récit, au moins qu'il

y ait sous-entendu toute une conception des hommes et de la nature qui ne lui est sans doute point propre, qui est commune et courante, mais à laquelle les enfants ne sont point capables ni n'ont le désir ou le besoin de se hausser. S'il sait son métier, il conduit insensiblement son lecteur de ce qu'il connaît à ce qu'il ne connaît pas. Il fait appel aux expériences et aux imaginations courantes de l'enfant, et, de proche en proche, il lui ouvre ainsi de nouveaux horizons. Mais il ne le transporte pas moins d'emblée à un niveau où celui-ci ne se serait pas élevé tout seul, et il l'oblige à lire beaucoup de mots et de phrases dont il ne comprend que très incomplètement le sens. Peu importe : l'essentiel est que son lecteur ne se laisse point arrêter par ce qui lui échappe, que ce qu'il comprend suffise à l'entraîner toujours plus loin et plus avant. On a souvent remarqué à quel point les enfants acceptent les situations et explications les plus déconcertantes, les plus choquantes pour la raison, simplement parce qu'elles s'imposent à eux avec la nécessité des choses naturelles. Il suffit donc, lorsqu'un fait ou un objet réellement nouveau leur est présenté, qu'on les fasse rentrer dans des catégories connues, pour que leur curiosité soit satisfaite, et qu'ils ne posent plus ou ne se posent plus de questions. Plus tard seulement l'existence même de ces catégories les étonnera, et il faudra, de chaque fait, leur apporter une explication : pour le moment ils se contentent de retrouver, dans ce qu'ils voient ou dans ce dont on leur parle pour la première fois, une forme nouvelle ou une nouvelle combinaison de réalités familières.

La passivité et l'indifférence des enfants est bien plus marquée lorsqu'il s'agit des lois et coutumes de la société, que quand on les met en contact avec les faits de la nature. Une éruption volcanique, un cyclone, une tempête, et même les phénomènes les plus fréquents, la pluie, la suc-

cession des saisons, la marche du soleil, la végétation, les diverses formes de la vie animale, les étonnent ; ils veulent qu'on leur en donne une explication assez claire et assez complète ; ils multiplient les questions et ne se fatiguent point des détails dont se peuvent charger les réponses ; bien plus ils rattachent, en un système rudimentaire, tout ce qu'ils ont appris et observé à cet égard. Au contraire ils acceptent sans difficulté la diversité des usages et des conditions sociales, et, peut-être, n'y appliquent-ils même pas leur attention. Il est bien difficile d'expliquer aux enfants ce qu'est un étranger, un riche, un pauvre, un ouvrier. Dès qu'on leur parle d'une institution telle que les impôts, les tribunaux, le commerce, ils écoutent plus distraitement, et l'on sent que cela ne les intéresse pas. Rousseau ne s'est pas trompé, lorsqu'il considérait que l'enfant n'est qu'un petit sauvage, qui doit être mis à l'école de la nature, et que tout ce qu'on lui dit de la société n'est, pour lui, que mots vides de sens. Les distinctions sociales ne l'intéressent que si elles se traduisent sous une forme pittoresque. Un moine, un soldat, par leur costume et leur uniforme, un boucher, un boulanger, un cocher, par ce qu'il y a de matériel dans leur activité, frappent l'imagination de l'enfant. Mais toute la réalité de ces situations et métiers s'épuise, pour lui, dans ces figures extérieures, dans ces apparences concrètes. Ce sont des espèces définies, au même titre que les espèces animales. L'enfant admettrait volontiers qu'on naît soldat ou cocher, comme on naît renard ou loup. Le costume, les traits physiques font partie de la personne, et suffisent à la déterminer. L'enfant croit qu'il lui suffirait de porter les armes et les bottes d'un trappeur ou la casquette d'un officier de marine pour s'identifier avec l'un ou l'autre, et posséder en même temps les qualités idéales qu'il prête à chacun d'eux.

Or, cet ordre des relations sociales, qui passe à l'arrière-

plan chez l'enfant, est peut-être ce qui préoccupe et intéresse le plus l'homme adulte. Comment en serait-il autrement puisqu'à l'occasion de tous ses contacts avec ses semblables il prend conscience, sous une quantité d'aspects toujours changeants, de ce qu'est sa situation dans son groupe, et des variations qu'elle comporte ? Mais cela est sans doute le plus grand obstacle à ce que l'adulte, lorsqu'il emprunte à l'enfant un volume de Jules Verne par exemple, et essaie de se remettre, en le feuilletant, dans les dispositions d'autrefois, y parvienne et retrouve exactement l'enthousiasme et l'intérêt passionné dont il a cependant gardé le souvenir. Dès que nous sommes mis en présence des personnages, nous ne nous contentons pas de les accepter, mais nous examinons jusqu'à quel point ils sont « ressemblants », à quelle catégorie sociale ils appartiennent, et si leurs paroles et leurs actes s'accordent avec leur condition. Comme vingt et trente ans se sont écoulés depuis que nous lisions ce livre, nous ne pouvons manquer d'être frappés de ce qu'il y a de démodé et de désuet dans leur costume, leur langage, leurs attitudes. Certes, ces réflexions sont hors de saison, car l'auteur n'a pas écrit une étude de mœurs ou un roman psychologique pour des grandes personnes, mais un récit d'aventures pour des enfants. Nous nous en doutons bien, et nous ne lui reprochons pas de s'être inspiré simplement de ce qui se disait et se faisait dans les milieux relativement cultivés de son pays et de son temps, d'avoir égèrement idéalisé les hommes et leurs relations, dans le sens où l'inclinait l'opinion courante. Mais nous remarquons ce qu'il y a de conventionnel en eux. Plus précisément, nous confrontons les grandes personnes qu'on nous décrit avec nos idées et nos expériences de grandes personnes, tandis que les enfants, n'ayant que des critères d'enfants, ne les confrontent avec rien, et s'en tiennent à ce qu'on leur en dit.

Ainsi, ce qui nous empêcherait surtout, en laissant défiler devant nos yeux et dans notre pensée les paroles écrites et tout ce qu'elles évoquent immédiatement, de redécouvrir les impressions qu'elles durent graver en nous autrefois, serait tout l'ensemble de nos idées actuelles, en particulier sur la société, mais aussi sur les faits de la nature. Comme le dit Anatole France dans la préface de sa *Vie de Jeanne d'Arc* : « Pour sentir l'esprit d'un temps qui n'est plus, pour se faire contemporain des hommes d'autrefois... la difficulté n'est pas tant dans ce qu'il faut savoir que dans ce qu'il faut ne plus savoir. Si vraiment nous voulons vivre au XVe siècle, que de choses nous devons oublier : sciences, méthodes, toutes les acquisitions qui font de nous des modernes ! Nous devons oublier que la terre est ronde et que les étoiles sont des soleils, et non des lampes suspendues à une voûte de cristal, oublier le système du monde de Laplace pour ne croire qu'à la science de saint Thomas, de Dante et de ces cosmographes du Moyen âge qui nous enseignent la création en sept jours et la fondation des royaumes par les fils de Priam, après la destruction de Troye la Grande ». De même, pour relire un livre dans la même disposition que quand on était enfant, que de choses il faudrait oublier ! L'enfant ne juge pas d'un livre comme d'une œuvre d'art, il ne cherche pas à chaque instant quelles intentions dirigent l'auteur, il ne s'arrête pas aux invraisemblances, il ne se demande pas si tel effet n'est point forcé, tel caractère artificiel, telle réflexion banale et plate. Il n'y cherche pas non plus l'image d'une société : les figures, les actes et les situations des acteurs lui paraissent aussi naturelles que les figures des arbres et des bêtes, et les situations des pays. Bien plus, il entre sans aucune difficulté dans le dessein de l'auteur, qui n'a choisi ses personnages, et ne les oblige à parler et agir comme ils font, qu'à

seule fin d'aider l'enfant à se mettre à leur place ; il suffit qu'ils aient le degré de réalité nécessaire pour que l'imagination du lecteur puisse se poser sur eux. Toute l'expérience sociale et psychologique de l'adulte lui manque. Mais aussi elle ne le gêne point. Elle pèse sur l'adulte au contraire, et, s'il parvenait à s'en dégager, peut-être l'impression d'autrefois reparaîtrait-elle en son intégrité.

Suffirait-il, cependant, d'écarter provisoirement cette masse de notions acquises depuis l'enfance, pour que surgissent les souvenirs d'autrefois ? Supposons que, ce livre, nous ne le lisions pas aujourd'hui pour la seconde fois seulement, que nous l'ayons souvent feuilleté, et même entièrement relu plusieurs fois, dans l'intervalle, à différentes époques. Alors, on pourrait dire qu'à chacune de ces lectures correspond un souvenir original, et que tous ces souvenirs, joints à la lecture dernière, ont déplacé celui qui nous restait de la première, et que si on réussissait à les refouler tous, à les oublier successivement, on remonterait ainsi à la lecture initiale, disparue jusqu'à présent derrière les autres, mais que cela est d'ailleurs bien impossible, parce qu'ils sont enchevêtrés les uns dans les autres, et qu'on ne peut plus les distinguer. Mais le cas où nous nous plaçons est privilégié, en ce que le souvenir est unique, et si nettement différencié de la lecture actuelle, qu'il est facile d'éliminer de ce mélange d'actuel et d'ancien ce qui est actuel, et de retrouver, par contraste, ce qui est ancien. Si donc le souvenir était là, il devrait reparaître. Pourtant, il ne reparaît pas. Sans doute, de temps en temps, nous éprouvons assez vivement le sentiment du déjà vu : mais nous ne sommes pas sûrs que l'épisode ou la gravure qui nous paraît à ce point familière, n'avait pas fait sur nous dès le début une telle impression que nous y avons repensé souvent depuis, et qu'elle n'a point pris place dans

l'ensemble des notions qui nous accompagnent toujours, parce que nous nous sommes mis en mesure de les évoquer quand nous le voudrions. Est-ce donc que le souvenir (celui qui correspondrait à une lecture et à une impression unique, et à laquelle on n'a jamais plus repensé) en réalité n'est pas là ?

Il y aurait bien (nous en avons obscurément le sentiment) un moyen de nous rappeler, plus exactement que maintenant, ce qui a traversé notre esprit quand ce récit était entièrement nouveau pour lui, et lui ouvrait tout un monde ignoré. Il ne suffit pas d'oublier tout ce que nous avons appris depuis : mais il faudrait conaître exactement ce que nous savions alors. En effet, nous ne sommes pas victimes d'une illusion, quand il nous semble que nous ne retrouvons point dans ce livre bien des détails et des particularités qui y étaient autrefois. L'esprit de l'enfant a ses cadres, ses habitudes, ses modèles, ses expériences, qui ne sont pas ceux de l'adulte, mais sans lesquels il ne comprendrait pas ce qu'il lit, n'en comprendrait pas, tout au moins, ce qui peut se ramener à ce qu'il connaît. Il ne suffirait pas d'observer des enfants de même âge que celui où nous étions alors pour retrouver notre état d'esprit disparu. Il faudrait connaître avec précision notre entourage d'autrefois, nos intérêts et nos goûts à l'époque où l'on mettait entre nos mains un tel ouvrage, nos lectures antérieures, celles qui ont immédiatement précédé ou accompagné celle-là. Peut-on dire que nous avions, dès ce moment, une conception de la vie et du monde ? En tout cas notre imagination était alimentée par des spectacles, des figures, des objets qu'il faudrait connaître, pour se faire une juste idée de la façon dont nous étions capables de réagir à tel récit, à ce moment même. Si nous possédions un journal où quotidiennement auraient été inscrits tous nos faits et gestes, nous pourrions étudier cette période définie de notre enfance

en quelque sorte du dehors, rassembler en un faisceau fragile encore, mais assez épais, les menues branches de nos notions contemporaines, et reconstruire ainsi exactement l'impression qui dut être la nôtre lorsque nous pénétrâmes dans tel ou tel domaine de fiction. Bien entendu, un tel travail suppose qu'il nous reste une idée au moins confuse de ce que nous étions alors intérieurement. De chaque époque de notre vie, nous gardons quelques souvenirs, sans cesse reproduits, et à travers lesquels se perpétue, comme par l'effet d'une filiation continue, le sentiment de notre identité. Mais, précisément parce que ce sont des répétitions, parce qu'ils ont été engagés successivement dans des systèmes de notions très différents, aux diverses époques de notre vie, ils ont perdu leur forme et leur aspect d'autrefois. Ce ne sont pas les vertèbres intactes d'animaux fossiles qui permettraient à eux seuls de reconstituer l'être dont ils firent jadis partie ; mais, plutôt, on les comparerait à ces pierres qu'on trouve encastrées dans certaines maisons romaines, qui sont entrées comme matériaux dans des édifices d'âges très éloignés, et qui, seulement parce qu'elles portent encore en traits effacés les vestiges de vieux caractères, certifient leur ancienneté que ni leur forme, ni leur aspect ne laisserait deviner.

Une telle reconstitution du passé ne peut jamais être qu'approchée. Elle le sera d'autant plus que nous disposerons d'un plus grand nombre de témoignages écrits ou oraux. Que tel détail extérieur nous soit rappelé, par exemple que nous lisions ce livre le soir, en cachette, jusqu'à une heure très avancée, que nous avons demandé des explications sur tel terme, ou tel passage, qu'avec de petits amis nous reproduisions, dans nos jeux, telle scène ou imitions tels personnages du récit, que nous avons lu telle description de chasse en traîneau, un soir de Noël,

alors qu'il neigeait dehors, et qu'on nous avait permis de veiller, alors, par la convergence des circonstances extérieures, et des événements du récit, se recrée une impression originale qui doit être assez voisine de ce que nous ressentimes alors. Mais, de toute façon, ce n'est qu'une reconstruction. Comment en serait-il autrement, puisque, pour nous replacer exactement dans notre ancien état d'âme, il nous faudrait évoquer en même temps, et sans exception, toutes les influences qui s'exerçaient alors sur nous, du dedans aussi bien que du dehors, de même que, pour restituer en sa réalité un événement historique, il faudrait tirer de leurs tombeaux tous ceux qui en ont été les acteurs et les témoins ?

Nous avons insisté sur cet exemple, parce qu'on y saisit sur le vif, nous semble-t-il, les conditions qui favorisent ou qui empêchent le rappel des souvenirs. On dira peut-être que, dans ce cas, l'intervalle est trop grand entre l'impression qu'on cherche à évoquer, et le moment actuel, qu'en règle générale un souvenir s'affaiblit à mesure qu'il recule dans le passé, et qu'ainsi s'explique la difficulté plus grande qu'il y a à l'évoquer, mais qu'il ne s'ensuit pas du tout qu'il ne subsiste pas à l'état inconscient. Mais, si les souvenirs sont des images aussi réelles les unes que les autres, on ne voit pas en quoi leur éloignement dans le temps constituerait un obstacle à leur retour à la conscience. Si c'est parce qu'ils subsistent tels quels, et non parce que nous possédons la faculté de les reproduire à l'aide de nos notions actuelles, qu'ils reparaissent, comme ils subsistent tous alors au même degré, ils devraient être tous également capables de resurgir. Si le temps écoulé joue cependant un rôle, ce n'est point parce que s'augmente la masse des souvenirs interposés. La mémoire n'est pas tenue de passer, d'une façon continue, de l'un à l'autre. Comme le dit M. Bergson : « S'il faut, pour que ma volonté se manifeste sur un point donné de

l'espace, que ma conscience franchisse un à un ces intermédiaires ou ces obstacles dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle *la distance dans l'espace*, en revanche il lui est utile, pour éclairer cette action, de sauter par-dessus l'intervalle de temps qui sépare la situation actuelle d'une situation antérieure analogue... elle s'y transporte ainsi d'un seul bond[1] ». Si les souvenirs sont des images simplement juxtaposées dans le temps, et si c'est en vertu d'une poussée interne propre à chacune d'elles qu'elles tendent à reparaître, il n'y a pas plus de raison pour que les plus anciennes se dérobent que pour que, de plusieurs objets de même densité jetés au fond de l'eau, ceux qu'on a jetés les premiers y restent seuls tandis que les autres remontent.

On dira qu'il faut du moins que la situation présente se prête à leur évocation. Comme le dit encore M. Bergson : « Les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre corps, de se matérialiser, enfin, de devenir présents. » Mais pour quoi, du fait seulement qu'ils sont anciens, certains souvenirs seraient-ils empêchés de s'introduire dans « le cadre » ou de passer à travers « la fissure » (suivant les termes dont se sert le grand psychologue) que leur présentent ou que leur ouvrent les dits appareils sensori-moteurs ? Les conditions, cependant, dans le cas que nous avons envisagé, paraissent favorables : c'est le même livre, ce sont les mêmes pages, les mêmes gravures ; les influences qui viennent du dehors sont les mêmes ; notre rétine et notre n erf visuel sont impressionnés de la même façon ; la parole intérieure, qui reproduit ou ébauche en phonations à demi conscientes les mots lus, est la même ; d'autre part nous détournons notre attention de toutes idées et notions que nous ne possédions pas

1. *Matière et mémoire*, p. 158-159.

alors, si bien que nous faisons tout notre possible pour que, du dedans, ne s'exerce aucune influence, sur notre cerveau et nos nerfs, qui n'aurait pu s'exercer autrefois. L'image ne reparaît cependant pas. C'est donc que nous n'avons pas réussi à communiquer à notre organisme nerveux et cérébral exactement l'attitude qu'il avait alors. Mais peut-être n'est-ce là qu'une manière d'exprimer, en termes physiologiques, que ce qui manque, c'est tel autre souvenir, telle autre notion, tel ensemble de sentiments et d'idées qui occupaient alors notre conscience, qui ne l'occupent plus, ou plus que très partiellement, aujourd'hui. Nous pouvons substituer à la notion d'attitude physique, et de système sensori-moteur, celle de système de notions. La pensée de M. Bergson reviendrait alors à ceci : si certains souvenirs ne reparaissent pas, ce n'est point parce qu'ils sont trop anciens et qu'ils se sont lentement évanouis ; mais ils étaient encadrés autrefois dans un système de notions qu'ils ne retrouvent plus aujourd'hui.

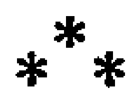
Cependant il n'est pas indifférent de parler ici, non plus de modifications corporelles, mais de représentations psychiques. Les appareils sensori-moteurs, dans l'hypothèse où se place M. Bergson, ne contribuent pas *directement* à produire ou à reproduire l'état passé. Tout ce qu'il y a de psychique dans le souvenir, ne dérive pas du corps, mais doit être supposé donné d'avance, comme quelque chose de « tout fait » et d'achevé, dans l'inconscient. Le rôle du corps est purement négatif. C'est l'obstacle qui doit s'écarter, pour laisser passer le souvenir. Or notre prise sur lui est incomplète, tâtonnante, incertaine. Les modifications qui s'y produisent sont dans une large mesure l'effet du hasard. On pourra donc toujours soutenir que, si les souvenirs ne se reproduisent pas, c'est qu'il dépend d'une très petite variation dans l'état cérébral qu'ils demeurent dans l'ombre. Ils sont là, mais ils ne réussissent pas à franchir ou à con-

tourner l'obstacle, et il n'est pas en notre pouvoir de les y aider.

Supposons maintenant que l'obstacle ne soit pas le corps, mais l'ensemble des notions qui occupent actuellement notre conscience. Il devient difficile d'admettre que les souvenirs, s'ils se sont réellement conservés, soient entièrement arrêtés et interceptés par une semblable barrière psychique. Certes, il y a incompatibilité entre certains aspects de ces souvenirs, et les notions actuelles. Mais, puisque les unes et les autres sont faites de la même matière, que ce sont des représentations au même titre, on conçoit qu'il s'établisse, entre celles-ci et celles-là, comme une sorte de compromis. Cela est d'autant plus vraisemblable que nous nous efforçons de réduire la résistance que les notions actuelles opposent aux états anciens, d'éliminer, d'oublier celles-la, et que, d'ailleurs, il y a bien des intervalles de distraction relative, où nous échappons à la pression de nos idées d'adultes : c'est-à-dire qu'il y a dans cette barrière des lacunes, des ouvertures et des fentes, par où il ne serait pas possible que nous n'apercevions point ce qui est derriêre elle, s'il s'y trouvait rien d'autre : il suffirait d'ailleurs qu'une partie du souvenir réussît à passer, pour que le reste suivît, et que la barrière, sur une certaine étendue au moins, fût renversée. Mais nous l'avons vu, il n'en est rien. Nous n'avons à aucun moment l'impression de nous retrouver exactement dans l'état d'esprit d'autrefois. C'est donc qu'en réalité ces souvenirs ne subsistent pas.

Nous nous disons il est vrai, par moments, en tournant les pages : « Voici un épisode, ou une gravure, que je reconnais, et que j'avais oubliée. » Nous entendons par là que cela s'accorde bien avec la notion générale que nous avions gardée du livre, et que, partant de cette notion, nous aurions été peut-être capables d'imaginer la gravure

ou l'épisode, ou, encore, qu'il y avait là un souvenir détaché qui, pour une raison ou l'autre, nous est resté toujours présent, en ce sens que nous n'avons jamais perdu la faculté de le reproduire. Mais reproduire n'est pas retrouver; c'est, bien plutôt, reconstruire. Ce qui était vrai du corps, savoir qu'on n'en peut tirer un souvenir, ne l'est plus du système de nos représentations actuelles : celles-ci, combinées avec telles notions anciennes dont le livre lui-même nous apporte une riche provision, suffisent, dans certains cas, sinon à recréer un souvenir, du moins à en dessiner le schéma, qui, pour l'esprit, en est l'équivalent. Il n'est donc pas nécessaire que le souvenir soit demeuré, puisque la conscience actuelle possède en elle-même et retrouve autour d'elle les moyens de le fabriquer. Si elle ne le reproduit pas, c'est que ces moyens sont insuffisants. Ce n'est pas qu'elle fasse obstacle à un souvenir réel qui voudrait se montrer : c'est qu'entre les conceptions d'un adulte et d'un enfant il y a trop de différences.



A l'âge où l'on s'intéresse aux récits d'aventure, l'imagination est à la fois plus active et plus libre que chez l'homme fait. La nature sensible de l'enfant le dispose, en effet, à se passionner pour des histoires imaginaires qui le font passer par des alternatives de crainte, d'espoir, d'impatience, et par toutes les nuances et formes extrêmes d'émotions dont il est capable. L'homme fait, plus lent à s'émouvoir, lorsqu'il sera question, dans un livre, d'un voyage périlleux à entreprendre, ne cédera pas tout de suite à l'appétit d'aventures qui se serait emparé de lui à douze ans ; il ne sent plus en lui l'exubérance de forces de l'enfant qui n'a pas le besoin ni l'idée de se limiter, et se croit

capable de poursuivre en même temps plusieurs actions, d'entrer dans plusieurs caractères. C'est pourquoi l'enfant s'identifie sans peine avec les acteurs de l'histoire : il est successivement et presque en même temps le capitaine du navire, chargé de responsabilités, qui organise et doit tout prévoir, le savant tantôt distrait, tantôt joyeux et expansif, le major silencieux, sarcastique, qui observe tout et ne perd jamais la tête, et le jeune homme qui, à seize ans, se conduit déjà comme un héros : il les suit sans hésiter dans toutes leurs pérégrinations, attend comme eux sur un arbre géant que la crue qui couvre la plaine d'une nappe d'eau indéfinie soit terminée, s'embourbe avec eux dans un chariot au cœur des forêts australiennes, fait naufrage en même temps qu'eux et tombe entre les mains des sauvages : à chaque étape, il oublie les précédentes, et, quand le récit est terminé, il le recommence, sans fatigue et sans que son attention et sa curiosité soient ralenties. Il est en effet à ce moment de son développement physique et mental où ce qui l'intéresse passionnément, c'est la lutte de l'homme contre les forces de la nature, les engins et instruments qu'il y emploie, les qualités et vertus qu'elles exigent de lui. Plus tôt, à l'époque où il croyait aux contes, il n'avait pas une juste idée ni de ce qu'il y a de nécessaire et de brutal dans le jeu des forces naturelles, ni de la limitation des forces physiques de l'homme, puisqu'il imaginait sans peine une prodigalité excessive de la nature et une extension indéfinie des forces de l'homme par l'intervention de pouvoirs surnaturels. A présent, son imagination est déjà limitée de ce côté. Mais elle ne l'est pas d'un autre. Il sait ce dont est capable un homme isolé au milieu de la nature, aux prises avec les intempéries, les bêtes sauvages, et même les hommes sauvages. Il ne sait pas encore dans quelles limites les nécessités de la vie sociale enferment l'activité des individus. Les rapports entre

l'homme et les choses, qui, pour l'adulte, sont la condition et comme le support des rapports des hommes entre eux, paraissent au contraire à l'enfant posséder leur fin en eux-mêmes.

Les choses l'intéressent et vivent à ses yeux parce qu'elles sont pour lui à la fois des obstacles et des auxiliaires : elles font partie de la société enfantine au même titre que les grandes personnes. Celles-ci, il les apprécie exclusivement d'après l'ordre de qualités qui comptent le plus à ses yeux La notion sociale de classe n'est pas encore venue s'interposer entre lui et les hommes, et ne l'oblige pas à mettre au premier rang l'ordre des qualités que la société apprécie le plus. C'est pourquoi un ouvrier jouit, auprès de l'enfant, d'un prestige qui disparaît en général dès qu'il est devenu lui-même membre adulte d'un groupe où les ouvriers ne sont pas admis. Quant à la richesse, il y voit le moyen d'étendre l'action de l'homme sur les choses, soit qu'elle permette d'entreprendre de lointains et coûteux voyages, d'organiser des expéditions et des explorations, soit qu'un homme riche soit capable de fonder des fermes, des exploitations, et même des villes, dans des pays neufs et non défrichés. Ainsi, dans l'esprit d'un enfant de douze ans s'établit une conception originale des hommes et du monde, qui le prépare à comprendre d'emblée un récit d'aventure ou de voyage bien composé, à s'identifier avec les personnages du livre, à partager tous leurs sentiments, à s'intéresser aussi passionnément qu'eux à leurs entreprises, à envisager les choses, phénomènes naturels, pays, navires, bêtes, arbres, etc., comme si étroitement associées aux voyageurs, à leur activité et à leurs émotions, qu'elles deviennent « quelque chose de l'homme », de même que l'homme n'est jamais représenté que comme une activité tournée vers tel aspect des choses, que comme « l'homme de certaines choses ».

Tout autre est le point de vue de l'adulte ; celui-ci définit chaque espèce d'hommes par leur situation dans la société ; il distingue sans doute les diverses catégories d'artisans d'après leur genre d'activité, mais, plus qu'il ne les distingue, il les rapproche et les confond sous l'appellation commune d'ouvriers. Quant aux choses, tantôt il ne les apprécie qu'en tant qu'elles représentent une richesse : toutes celles que l'homme a pu s'approprier perdent du même coup leur aspect pittoresque pour acquérir les caractères plus ou moins abstraits d'une valeur économique. Tantôt son attention se porte sur leurs caractères purement physiques, c'est-à-dire qu'au delà de l'utilité qu'elles présentent pour nous, de l'action que nous pouvons exercer sur elles, et des dangers dont elles nous menacent, nous nous représentons ce qui, dans la nature, est étranger à l'homme : vue abstraite encore, et semblable à celle où s'élève la science. Notions économiques et notions scientifiques passent ainsi au premier plan. S'il s'y mêle le sentiment de la beauté des choses, c'est le plus souvent qu'on projette sur la nature des idées et des images qui sont le produit de la vie sociale, et auxquelles l'enfant est, évidemment, tout aussi étranger. Voilà quelques-uns de traits généraux qui distinguent le point de vue de l'enfant et celui de l'adulte. Pour retrouver ses impressions d'enfance il ne suffit donc point que celui-ci se dégage, par un effort violent, et souvent impossible, de cet ensemble d'idées qui lui viennent de la société : il lui faudrait réintroduire en lui les notions de l'enfant, et même renouveler sa sensibilité qui n'est plus à la mesure des impressions spontanées et pleines du premier âge. Si un grand écrivain ou un grand artiste nous donne l'illusion d'un fleuve qui remonte vers sa source, s'il croit lui-même revivre son enfance en la racontant, c'est que, plus que les autres, il a gardé la faculté de

voir et de s'émouvoir comme autrefois. Mais ce n'est pas un enfant qui se survit à lui-même ; c'est un adulte qui recrée, en lui et autour de lui, tout un monde disparu, et il entre dans ce tableau plus de fiction que de vérité.

Si la pensée, chez l'enfant et l'adulte, s'oriente ainsi des sens opposés, cela tient en partie, nous l'avons vu, à leur nature physique et sensible. Mais, en outre, les conditions extérieures et sociales où l'un et l'autre sont placés sont trop différentes pour qu'un adulte puisse se refaire à volonté une âme d'enfant. Bien qu'à dix ou douze ans on n'ait encore qu'une idée vague de la société au sens large, on n'en fait pas moins partie de groupes restreints, tels que la famille, et le cercle des amis d'école ou de jeu. On habite dans un appartement, on passe la plus grande partie de la journée dans certaines chambres, dans tel jardin, dans telles rues ; il se produit, dans ce cadre étroit, des événements sensationnels. Ainsi, par l'effet du contact habituel où nous sommes avec tels objets, telles personnes, aussi bien que des suggestions répétées de notre entourage, des images dominantes finissent par se graver plus profondément que les autres dans notre esprit. Dans *Wahrheit und Dichtung* Goethe déjà âgé évoque ses impressions d'enfance. « Quand on veut, dit-il, se rappeler ce qui vous est arrivé aux premiers temps de votre enfance, l'on confond assez souvent ce qu'on a entendu dire par les autres avec ses propres souvenirs... J'ai cependant le sentiment très net que nous habitions dans une vieille maison composée de deux bâtiments, mis en communication l'un avec l'autre. Un escalier en tourelle conduisait à des chambres qui n'étaient pas de plain-pied, si bien que par suite de leur niveau inégal on passait de l'une à l'autre par des marches. Pour nous, enfants, une plus jeune sœur et moi, notre endroit favori était le vaste vestibule. A côté de la porte, il y avait un grand treillis de bois, par lequel on communiquait direc-

tement avec la rue et l'air libre. Cette sorte de cage se rencontrait dans plusieurs maisons..... Les femmes s'asseyaient là pour coudre et tricoter ; la cuisinière y épluchait sa salade : à travers la grille on se parlait d'une maison voisine à l'autre ; cela donnait aux rues, dans la belle saison, un aspect méridional. » Et il décrit la chambre de sa grand'mère, qui ne quittait pas son fauteuil, la vue qu'on avait, derrière la maison, sur les jardins voisins qui s'étendaient jusqu'aux murs de la ville, la chambre du deuxième étage, où il apprenait ses leçons, et d'où il regardait se coucher le soleil, et tous les recoins obscurs de la vieille demeure qui inspiraient aux enfants une terreur superstitieuse. Tel est l'horizon de ses premières années. Puis il découvre la ville, le pont du Mein, la place du Römer, etc. Il rapporte les événements domestiques les plus marquants, comment il fut amené à s'intéresser à des événements plus importants, le tremblement de terre de Lisbonne, l'entrée de Frédéric II en Saxe et en Silésie, et l'impression qu'en ressentit sa famille. Tel est le cadre où s'est écoulée toute une période de sa vie dont il ne lui reste, en définitive, que bien peu de souvenirs[1]. Jusqu'à quel point, d'ailleurs, la netteté de contour des images, l'ordre méthodique de la description, répondent-ils à la vision de l'enfant, ou à la conception claire et toute en relief de l'écrivain ? Ce que l'on garde souvent dans la mémoire, d'une maison où l'on a vécu, c'est moins la disposition des

1. « Un homme de quatre-vingts ans se rappelle un bien petit nombre des événements qui ont été uniques dans sa vie, excepté ceux des quinze derniers jours. Il ne se rappelle que quelques incidents çà et là, qui ne couvriraient guère qu'un espace de six semaines ou de deux mois en tout, si tout ce dont il se souvient était reproduit avec la même pauvreté de détails avec laquelle il s'en souvient. Pour ce qui est des incidents qui se sont souvent répétés, son esprit établit la balance de ses souvenirs passés, se rappelle les deux ou trois dernières répétitions, et la façon habituelle dont la chose a lieu ou dont il agit lui-même, — mais rien de plus... Nous sommes incapables de nous rappeler la cent millième partie de ce qui nous est arrivé pendant notre enfance. » Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, trad. fr., p. 148, voir ci dessous, p. 134, note.

pièces telle que l'on pourrait la marquer sur un plan d'architecte que des impressions qui, si on voulait les mettre en rapports, ne se rejoindraient peut-être pas, et se contrediraient quelquefois. Quoi qu'il en soit, il y a un monde limité dans l'espace où la conscience de l'enfant s'est éveillée, et dont, pendant une longue période, elle n'a point franchi les limites. Pour l'adulte, il est vrai, la maison où il habite, les endroits de la ville où il se rend le plus souvent constituent aussi comme un cadre : mais il sait que ce n'est qu'une partie définie d'un plus vaste ensemble, et il a une idée des proportions de la partie à l'ensemble, et de l'ensemble lui-même : le cadre spatial qui enferme la pensée de l'adulte est donc beaucoup plus vaste. L'importance qu'il attache au cercle plus restreint où se meut sa personne physique peut être grand, il peut aimer d'une prédilection particulière sa maison, sa rue, son quartier ; ce n'est pourtant point pour lui le monde clos auquel se rapportent toutes ses pensées, ses préoccupations, ses émotions : son activité s'exerce au delà, et d'au delà aussi s'exercent sur lui bien des influences. L'enfant, au contraire, pendant longtemps, ne sent pas le besoin de replacer ce petit monde dans le grand : son imagination et sa sensibilité s'y épanouissent à l'aise.

Quand nous parlons d'ailleurs d'un cadre spatial, nous n'entendons rien qui ressemble à une figure géométrique. Les sociologues ont montré que, dans beaucoup de tribus primitives, on ne se représente pas l'espace comme un milieu homogène, mais on distingue ses parties par les qualités de nature mystique qu'on leur attribue : telle région, telle direction est sous l'empire de tel esprit, s'identifie avec tel clan de la tribu. De même les différentes chambres d'une maison, tels recoins, tels meubles, et, aux environs de la maison, tel jardin, tel coin de rue, parce qu'ils éveillent d'habitude chez l'enfant des impressions vives, et se trouvent associés dans son esprit avec certaines per-

sonnes de sa famille, avec ses jeux, avec des événements déterminés, uniques ou répétés, parce que son imagination les a animés et transfigurés, acquièrent en quelque sorte une valeur émotive : ce n'est pas seulement un cadre, mais tous ces aspects familiers font partie intégrante de la vie sociale de l'enfant, réduite à peu près à la vie familiale ; ils l'alimentent, en même temps qu'ils la limitent. Sans doute, il en est un peu de même pour l'adulte. Quand celui-ci quitte une maison où il a longtemps vécu, il lui semble qu'il abandonne derrière lui une partie de lui-même : de fait, ce cadre disparu, tous les souvenirs qui s'y rattachaient risquent aussi de se dissoudre : cependant, comme l'adulte n'enferme pas sa pensée aux limites de sa demeure, de la période qu'il y a vécu beaucoup de souvenirs subsisteront, qui se rattachent à d'autres objets, à d'autres lieux, à des réflexions qui s'étendent au delà du domicile : de sa demeure elle-même il a chance de garder un souvenir plus ou moins riche, car il retrouvera peut-être ailleurs ceux qu'il y a rencontrés, et, puisque la maison était, à ses yeux, un petit cadre dans un grand, le grand cadre, qui subsiste, lui permettra d'évoquer le petit. L'enfant aurait beaucoup plus de raison de s'attrister, lorsqu'il quitte assez jeune encore la maison où il a passé de longues années, car toute sa vie y était enfermée, et ce sont tous ses souvenirs qui y étaient attachés : le nombre de ceux qui y ont vécu avec lui, et qu'il pourra retrouver plus tard, diminue vite : la maison disloquée, la famille dispersée ou éteinte, il ne peut plus compter que sur lui-même pour conserver l'image du foyer, et de tout ce qui s'y rattache : image d'ailleurs suspendue dans le vide, puisque sa pensée s'est arrêtée au cadre qui la délimitait, puisqu'il n'a qu'une idée très imparfaite de la place qu'elle occupait dans l'ensemble des autres images, et qu'il n'a connu cet ensemble que quand elle n'existait déjà plus.

***

Arrêtons-nous un peu, maintenant, pour expliquer en quels sens la disparition ou la transformation des cadres de la mémoire entraîne la disparition ou la transformation de nos souvenirs. On peut faire en effet deux hypothèses. Ou bien, entre le cadre et les événements qui s'y déroulent il n'y aurait qu'un rapport de contact, mais l'un et l'autre ne seraient pas faits de la même substance, de même que le cadre d'un tableau, et la toile qui y prend place. On pensera au lit d'un fleuve, dont les rives voient passer le flot sans y projeter rien d'autre qu'un reflet superficiel. Ou bien, entre le cadre et les événements il y aurait identité de nature : les événements sont des souvenirs, mais le cadre aussi est fait de souvenirs. Entre les uns et les autres il y aurait cette différence que ceux-ci sont plus stables, qu'il dépend de nous à chaque instant de les apercevoir, et que nous nous en servons pour retrouver et reconstruire ceux-là. C'est à cette seconde hypothèse que nous nous rallions.

M. Bergson, qui a formulé la première, s'appuie sur la distinction de deux mémoires, l'une qui conserverait le souvenir des faits qui n'ont eu lieu qu'une fois, l'autre qui porterait sur les actes, les mouvements souvent répétés, et sur toutes les représentations habituelles[1]. Si ces deux

1. Cette distinction des deux mémoires, fondamentale dans la psychologie de M. Bergson (*op. cit.* p. 75) a été entrevue vingt ans auparavant, par l'auteur d'*Erewhon*, Samuel Butler, dans *La vie et l'habitude* (paru en 1877, traduit en français en 1922). D'après Butler « les impressions profondes qu'enregistre notre mémoire sont produites de deux manières... par des objets ou des combinaisons qui ne nous sont pas familiers, se présentent à nous à des intervalles relativement éloignés et produisent leur effet, peut-on dire, d'un seul coup, violemment... et par la répétition plus ou moins fréquente d'une impression faible qui, si elle ne s'était pas répétée, serait vite sortie de notre esprit... Nous nous souvenons le mieux des choses que nous avons faites le moins souvent... et des choses que nous avons faites le plus souvent, et qui par suite nous sont le plus familières. Car notre mémoire est surtout affectée par deux forces, celle de la

mémoires sont à ce point différentes, il faudrait qu'on pût, sinon évoquer (car ils ne reparaissent peut-être jamais tels quels, d'après lui) du moins qu'on pût concevoir des souvenirs *purs*, c'est-à-dire qui, dans toutes leurs parties, seraient distincts de tous les autres, et où ne se mêlerait absolument rien de ce que M. Bergson appelle la mémoire habitude. Or, dans le passage où il oppose le souvenir d'un des moments (chacun unique en son genre) où on a lu, ou relu, une leçon qu'on apprenait, et le souvenir de cette leçon sue par cœur après toutes les lectures, M. Bergson dit : « Chacune des lectures successives me revient alors à l'esprit avec son individualité propre : je la revois *avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore* ; elle se distingue de celles qui précèdent et de celles qui suivent par la place même qu'elle a occupée dans le temps ; bref chacune de ces lectures repasse devant moi comme un événement déterminé de mon histoire... Le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième, par exemple, n'a *aucun* des caractères d'une habitude. L'image s'en est, nécessairement, imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents. C'est comme un événement de ma vie ; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter. » Nous avons

nouveauté et celle de la routine... Mais la manière dont nous nous souvenons des impressions qui ont été gravées en nous par la force de la routine est toute différente de celle dont nous retenons une impression profonde ressentie une seule fois... Pour ce qui est de celles-là (routine), les plus nombreuses et les plus importantes de celles dont notre mémoire est pourvue, ce n'est souvent qu'en agissant que nous nous apercevons nous-mêmes et que nous montrons aux autres que nous nous souvenons. Très souvent, en effet, nous ne savons plus où, ni comment, ni quand nous avons acquis notre savoir. » Traduction française, p. 146-150. Et, plus loin : « Bien des gens qui se sont familiarisés avec les odes d'Horace au point de les savoir par cœur — résultat produit par de fréquentes répétitions — seront capables, après bien des années, de réciter une ode donnée, bien qu'ils ne puissent se souvenir d'aucune des circonstances dans lesquelles ils l'ont apprise... ils reviennent à l'ode connue avec si peu d'efforts qu'ils ne sauraient pas qu'ils s'en souviennent si leur raison ne le leur disait pas : tant cette ode semble être quelque chose d'inné en eux. » *Ibid.*, p. 155.

souligné nous-même : « avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore », parce que, suivant le sens où l'on entend ces termes, on sera conduit sans doute à des conséquences assez différentes. Pour M. Bergson, il s'agit certainement des circonstances qui distinguent une lecture de toutes les autres : elle intéressait davantage par sa nouveauté, par exemple, elle n'a pas été faite au même endroit, on a été interrompu, on s'est senti fatigué, etc. Mais, si nous laissons de côté les mouvements musculaires qui correspondent à la répétition et toutes les modifications qui se sont produites dans notre système nerveux, mouvements et modifications sinon identiques, du moins qui tendaient vers un résultat identique à travers toutes les lectures, il reste qu'à côté des différences il y a eu bien des ressemblances entre toutes ces lectures : on les a faites au même endroit, dans la même journée, parmi les mêmes camarades, ou dans la même chambre, près de ses parents, de ses frères et sœurs. Sans doute, à chaque lecture, l'attention ne s'est point portée également sur toutes ces circonstances. Mais qu'on adopte la vue théorique de M. Bergson ; qu'on suppose qu'à chaque lecture correspond bien un souvenir défini, et nettement distinct de tous les autres, qu'on mette bout à bout les souvenirs de toutes ces lectures : qui ne voit qu'en les rapprochant on aura du même coup reconstitué le cadre où elles se sont déroulées, et qu'en réalité c'est ce cadre qui permet sinon de faire revivre les états anciens, du moins, d'imaginer ce qu'ils ont dû être, en raison des circonstances (auxquels correspondent des souvenirs stables) où ils se sont produits, et, par conséquent, de les reproduire dans la mesure où nous le pouvons, au moyen de ces représentations dominantes ? Objectera-t-on que l'exemple choisi ne doit pas être pris à la lettre? On se proposait de définir deux formes extrêmes de la mémoire. Mais nous ne les recontrerions pas dans la réalité qui

ne nous en présenterait que des formes intermédiaires. Il ne serait donc pas étonnant que, même dans un souvenir où les images (au sens d'images uniques) tiennent la plus grande place, on trouve aussi des notions plus générales que l'habitude et la répétition ont fixées dans notre esprit. Essayons alors de nous représenter des images dont tout le contenu serait effectivement nouveau et unique, dans un lieu sans rapport avec ceux que nous connaissons par d'autres expériences, dans un temps que nous ne situons point à l'intérieur d'un temps général, ou d'une période définie de notre existence. C'est bien jusque là qu'il faudrait aller, et il faudrait aussi que ne se mêlent pas à notre impression des notions qui la précèdent et la suivent, et subsistent d'une façon plus stable qu'elle dans notre conscience : la notion de livre, de caractères imprimés, de table, de maître, de parents, de leçon, etc. A supposer que de semblables états de conscience se produisent, quelle possibilité gardons-nous de nous les rappeler plus tard ? Par où les ressaisir ? Ces images seront comparables à celles du rêve, suspendues dans un espace et un temps indéterminés, et qui, parce qu'on ne peut les localiser, ne peuvent être non plus rappelées, dès qu'elles sont sorties de cette zone à demi consciente où elles demeurent pendant quelque temps après le réveil.

On nous répondra qu'il y a lieu précisément de distinguer deux choses : il y a d'une part un cadre spatial, temporel, et, plus généralement social. Cet ensemble de représentations stables et dominantes nous permet en effet, après coup, de nous rappeler à volonté les événements essentiels de notre passé. Mais, d'autre part, il y a ce qui, dans l'impression initiale elle-même, permettrait de la situer, une fois qu'elle est reproduite, dans tel espace, tel temps, tel milieu. Nous serions victime d'une illusion souvent dénoncée par M. Bergson, quand, rapprochant une série

d'états successifs et nettement distincts, nous transformerions en une représentation continue et unique d'espace, de temps, de choses homogènes en général, ce qui n'est qu'une somme de vues qualitatives étroitement fondues avec nos impressions. Nos souvenirs ne seraient pas comme autant d'images séparées, enfilées les unes à la suite des autres comme les perles d'un collier : il y aurait continuité de l'une à l'autre. Et c'est bien, si l'on veut, d'un espace, d'un temps, d'un milieu social continu qu'elles nous présenteraient en quelque sorte le reflet mouvant. Mais, en dépit de leur continuité, entre cette série de points de vue et un ensemble de notions stables il y aurait toute la différence qui sépare des états psychiques individuels, qualitativement distincts les uns des autres, et les cadres de la pensée générale qui demeurent identiques à travers le temps.

Mais on arrive alors à un résultat assez paradoxal : au moment où les impressions se sont produites, il y avait en elles, si l'on veut, deux sortes d'éléments : d'une part, tout ce que nous en pouvions exprimer, tout ce qui nous permettait de connaître leur place dans le temps, et leurs ressemblances et leurs différences avec d'autres impressions perçues par nous ou par les autres ; d'autre part, ce qui, en elles, était inexprimable, ou, comme dit M. Bergson, leur « nuance unique », leur « coloration affective », que nous seuls pouvions éprouver. Ce qui subsisterait de ces impressions, sous forme de « souvenirs-images », dans l'inconscient de la mémoire, ce serait uniquement cette nuance ou cette coloration. Or, c'est là, précisément, ce que nous ne nous rappelons jamais. Tout le reste, sauf cela, peut reparaître. De cela, nous ne gardons qu'un souvenir analogue à celui d'un rêve... oublié.

Comment, d'ailleurs, des images-souvenirs (à supposer qu'elles subsistent) pourraient-elles, lorsqu'on les évoque, rejoindre le cadre de notions qui les accompagnait autre-

fois, et qui fait partie de notre conscience actuelle, si, entre ces images et ce cadre il n'y a aucun point de contact, aucune communauté de substance ? Lorsque nous parlions du rêve, nous remarquions que ce qui explique la disparition du plus grand nombre des images nocturnes, c'est que, comme elles n'ont pas été localisées dans le monde de la veille, ce monde et les représentations que nous en avons n'ont aucune prise sur elles : seules deviennent des souvenirs évocables les images du rêve sur lesquelles, au réveil, notre attention et notre réflexion se sont fixées, et que nous avons ainsi rattachées, avant qu'elles ne s'évanouissent, aux images et pensées de la veille. Or si l'on envisage un de ces états que M. Bergson définit théoriquement comme des événements uniques de notre histoire, si on le dégage de tous ces éléments de représentation qui, communs à lui et à d'autres, introduisent entre eux un commencement d'organisation, on ne peut plus le distinguer d'une image du rêve, mais on ne comprend plus, d'ailleurs, s'il se conserve, comment il pourrait se reproduire, et comment on réussirait à le localiser. Certainement, pour M. Bergson, c'est là une limite que les états réels n'atteignent pas. Il pense que ce qui permet à certaines images de se reproduire, ce sont « les mouvements accomplis ou simplement naissants [qui résultent de notre perception actuelle]... Si d'anciennes images trouvent aussi bien à se prolonger en ces mouvements, elles profitent de l'occasion pour se glisser dans la perception actuelle et s'en faire adopter[1] ». Il y a donc dans toute image, si unique soit-elle, un aspect moteur par lequel elle tient à une attitude corporelle. Mais, nous l'avons dit, on complique peut-être inutilement et on rend plus obscur tout ce problème, si on parle du corps, si on ne s'en tient pas aux états de conscience : L'attitude

1. *Matière et mémoire*, p. 96.

corporelle correspond, en définitive, à un assemblage défini de représentations générales, exprimées par des mots, dont chacun a un sens, en même temps qu'il détermine dans l'organisme certains mouvements. Nous dirons alors qu'il y a dans toute image, si unique soit-elle, un aspect général, par lequel elle se rattache à un ensemble de notions présentes à la conscience. On retrouve ainsi et on rétablit la continuité entre l'image et le cadre, et l'on s'explique, puisque celui-ci est fait tout entier d'états psychiques, qu'entre le cadre et l'image il puisse s'établir un échange de substance, et même que le cadre suffise pour reconstituer l'image.

***

Il semble assez naturel que les adultes, absorbés par leurs préoccupations actuelles, se désintéressent de tout ce qui, dans le passé, ne s'y rattache pas. S'ils déforment leurs souvenirs d'enfance, n'est-ce point, précisément, parce qu'ils les contraignent à entrer dans les cadres du présent ? Mais il n'en est plus de même des vieillards. Ceux-ci, fatigués de l'action, se détournent au contraire du présent, et sont dans les conditions les plus favorables pour que les événements passés reparaissent tels quels. Mais, s'ils reparaissent, c'est qu'ils étaient toujours là. N'est-ce point là une preuve frappante de la conservation de souvenirs que nous pouvions croire abolis ?

« Près de trente ans se sont passés depuis ma sortie de Bossey, écrit Rousseau dans *Les Confessions*, sans que je m'en sois rappelé le séjour d'une manière agréable par des souvenirs un peu liés : mais depuis qu'ayant passé l'âge mûr je décline vers la vieillesse, je sens que ces mêmes souvenirs renaissent tandis que les autres s'effacent, et se gravent dans ma mémoire avec des traits dont le charme et la force augmentent de jour en jour ; comme si, sentant

déjà la vie qui s'échappe, je cherchais à la ressaisir par ses commencements. »

S'il y a, au sens où M. Bergson l'a dit, deux mémoires, l'une, faite surtout d'habitudes et tournée vers l'action, l'autre, qui implique un certain désintéressement de la vie présente, on sera en effet tenté de penser que le vieillard, en même temps qu'il se détourne de l'aspect pratique des objets et des êtres, et qu'il se sent libéré des contraintes qu'imposent la profession, la famille, et d'une manière générale l'existence active dans la société, devient capable de redescendre dans son passé et de le revivre en imagination. « Si notre passé, dit M. Bergson, nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve[1]. »

Mais le vieillard, en réalité, au moment où il évoque ainsi son passé d'enfant, ne rêve pas. C'est de l'adulte qu'on peut dire que, lorsque son esprit, tendu vers les réalités présentes, se relâche et se laisse aller suivant la pente qui le ramène à ses premiers jours, il ressemble à un homme qui rêve, parce qu'il y a en effet un vif contraste entre ses préoccupations habituelles et ces images sans rapport avec ce qui sollicite aujourd'hui son activité. Ni l'un, ni l'autre, ne rêve (au sens où nous avons défini ce terme) : mais ce genre de rêverie, qui, chez l'adulte, est une distraction, devient, chez le vieillard, une véritable occupation. Il ne se contente pas, d'ordinaire, d'attendre passivement que les souvenirs se réveillent, il cherche à les préciser, il interroge d'autres vieillards, il compulse ses vieux papiers, ses anciennes lettres, et, surtout, il raconte

1. *Matière et mémoire*, p. 167-168.

ce dont il se souvient, quand il ne se soucie pas de le fixer par écrit. En somme, le vieillard s'intéresse au passé bien plus que l'adulte, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit en mesure d'évoquer plus de souvenirs de ce passé que quand il était adulte, ni, surtout, que des images anciennes, ensevelies dans l'inconscient depuis son enfance, « retrouvent la force de franchir le seuil de la conscience » alors seulement.

On comprendra mieux quelles raisons éveillent en lui cet intérêt nouveau pour une période de sa vie longtemps négligée, si on le replace dans la société, dont il n'est plus un membre très actif, mais où un rôle lui est cependant assigné. Dans les tribus primitives, les vieillards sont les gardiens des traditions, non seulement parce qu'ils les ont reçues plus tôt que les autres, mais aussi sans doute parce qu'ils disposent seuls du loisir nécessaire pour en fixer les détails au cours d'entretiens avec les autres vieillards, et pour les enseigner aux jeunes gens à partir de l'initiation. Dans nos sociétés aussi on estime un vieillard en raison de ce qu'ayant longtemps vécu il a beaucoup d'expérience et est chargé de souvenirs. Comment dès lors les hommes âgés ne s'intéresseraient-ils point passionnément à ce passé, trésor commun dont ils sont constitués dépositaires, et ne s'efforceraient-ils pas de remplir en pleine conscience la fonction qui leur confère le seul prestige auquel ils puissent désormais prétendre ? Certes, nous ne contestons pas qu'il y ait, pour un homme parvenu au terme de la vie, une douceur, accompagnée d'un peu d'amertume et de regrets, mais d'autant plus pénétrante qu'il s'y mêle l'illusion d'échapper aux atteintes du temps et de reconquérir par l'imagination ce que la réalité ne peut plus donner, à se rappeler ce qu'on a été, les joies et les peines, les gens et les choses qui furent une partie de nous-même. Mais ce genre de satisfaction, d'illusion et de transfiguration, tous en sont capables, quel que

soit leur âge, et ce ne sont pas seulement les vieillards qui ont besoin de temps en temps de ce refuge qu'offre le souvenir. Nous aurons d'ailleurs à rechercher comment s'explique cette prédilection particulière pour le passé à laquelle personne n'échappe à certains moments, et qui détermine une exaltation apparente et temporaire de la mémoire chez le jeune homme et l'adulte comme chez le vieillard. Il n'en est pas moins vrai que la société, en attribuant aux vieillards la fonction de conserver les traces de son passé, les encourage à consacrer tout ce qu'il leur demeure d'énergie spirituelle à se souvenir. Si l'on se moque quelquefois de ceux qui prennent leur rôle trop au sérieux, et abusent du droit qu'a la vieillesse de se raconter, c'est que toute fonction sociale tend à s'exagérer. Si l'on écoutait trop les conseils de l'expérience, on n'irait pas de l'avant Mais les hommes âgés qui, sensibles à de telles railleries, craignent qu'on ne les croie sur le point de retomber en enfance, s'ils parlent de ce qu'ils ont vu étant enfants, qui se taisent alors, et ne sont préoccupés que de se mettre ou de rester au pas des adultes, remplissent mal une fonction à laquelle ils ne sont plus adaptés, et, véritablement, manquent à leur tâche. Ils mériteraient qu'on leur adressât, en le transposant, le même reproche que Calliclès à Socrate : « Quand je vois un enfant à qui cela convient encore bégayer ainsi en parlant et badiner, j'en suis fort aise, je trouve cela gracieux, noble et séant à cet âge... Si c'est un homme qu'on entend ainsi bégayer ou qu'on voit jouer, la chose est jugée ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet. » Ainsi, en résumé, si les vieillards sont penchés sur le passé plus que les adultes, ce n'est pas parce qu'il y a à cet âge comme une marée montante de souvenirs : ils n'ont pas plus de souvenirs de leur enfance que quand ils étaient adultes : mais ils sentent que, dans la société, ils n'ont rien de mieux à faire maintenant que d'utiliser, pour reconstituer le passé, tous les

moyens, dont ils ont toujours disposé, mais qu'ils n'ont eu ni le temps, ni le désir d'y employer.

Il est naturel dès lors que le tableau qu'ils nous offrent de ce passé soit quelque peu défiguré, puisqu'au moment où ils le reconstituent, ils ne jugent peut-être pas très impartialement le présent. Ce travail de reconstruction s'effectue, en même temps que sous l'influence de la société tout entière, sous la pression des préjugés et préférences de la société des vieillards. Mais ce n'est là qu'un aspect d'un fait beaucoup plus général qu'il nous faut maintenant aborder. Non seulement les vieillards, mais l'ensemble des hommes (inégalement, bien entendu, suivant l'âge, le tempérament, etc.) adopte instinctivement, vis-à-vis du temps écoulé, l'attitude des grands philosophes grecs qui mettaient l'âge d'or non à la fin du monde, mais au commencement. Bien qu'il y ait des périodes de notre existence que nous en aurions retranchées volontiers, bien que nous ne soyons pas sûrs que nous aimerions recommencer telle quelle notre vie dans sa totalité, par une sorte de mirage rétrospectif un grand nombre d'entre nous se persuadent que le monde, aujourd'hui, est plus incolore, moins intéressant qu'autrefois, en particulier qu'aux jours de notre enfance et de notre jeunesse. Presque tous les grands écrivains qui ont décrit les impressions de leurs quinze ou vingt premières années parlent des gens et des choses qu'ils voyaient et connaissaient alors, et d'eux-mêmes, d'eux surtout, avec attendrissement. Tous n'ont pas eu une enfance heureuse, soit qu'ils aient connu de bonne heure la misère abjecte, la brutalité des hommes, leur méchanceté et leur injustice, soit qu'ils aient été durement comprimés dans leurs aspirations, ou, encore, déviés et déformés par une éducation absurde. Il y en a qui parlent de leurs parents sans indulgence, et même avec une hostilité et une haine non déguisées. Rousseau lui-même, après le

récit d'une injustice dont il fut victime à moins de dix ans, déclare : « Là fut le terme de la sérénité de ma vie enfantine. Dès ce moment je cessai de jouir d'un bonheur pur, et je sens aujourd'hui même que le souvenir des charmes de mon enfance s'arrête là. » Mais, en général, et malgré des plaintes, regrets et révoltes tenaces, malgré ce qui, dans les événements qu'ils rapportent, considérés dans leur nue réalité, nous attriste, nous indigne, ou même nous terrifie, il semble que tout cela, l'effet que tout cela produisait devait être singulièrement atténué par l'atmosphère plus vivifiante qu'on respirait alors. Sur les aspects les plus sombres de l'existence il semble que traînaient des nuages qui les enveloppaient à demi. Ce monde éloigné, où l'on se souvient d'avoir souffert, n'en exerce pas moins une attraction incompréhensible sur celui qui y a passé et qui semble y avoir laissé et y rechercher à présent la meilleure partie de lui-même. C'est pourquoi, et sous réserve de quelques exceptions, nous pouvons dire que la grande majorité des hommes est sensible, à des instants plus ou moins fréquents, à ce qu'on pourrait appeler la nostalgie du passé.

D'où vient cette apparence illusoire ? Mais, d'abord, est-ce une illusion ? Comme l'a dit Rousseau, l'enfant et le jeune homme, faibles absolument, sont forts relativement, et plus forts que l'adulte, tant que leurs forces dépassent leurs besoins. Cette plénitude de vie entraîne une plénitude d'impresssions. Lorsque nous sommes plus âgés, et alors même que nous sentons en nous un suffisant ressort organique, sollicités en divers sens par tous les intérêts qui naissent de la vie sociale, nous devons nous limiter. Aux contraintes du dehors s'ajoutent celles qu'il nous faut nous imposer à nous-même. Nos impressions ne se plient aux formes que leur impose la vie sociale qu'à condition de perdre une partie de leur matière. Le regret de la nature au sein de la société, voilà à quoi se ramène-

rait essentiellement le regret de l'enfance chez l'adulte.

Mais, d'abord, ceci suppose que le souvenir de nos impressions organiques anciennes est assez fort pour que nous puissions le rapprocher de nos sensations organiques d'à présent. Or rien n'échappe davantage à la prise de notre mémoire que le sentiment que nous avions autrefois de notre corps. Par réflexion, par une série de comparaisons objectives, nous réussirions à nous assurer d'une diminution de notre ton vital. Mais une comparaison abstraite n'expliquerait point ce qui n'est pas un regret réfléchi, mais un état affectif profond, un sentiment vif et souvent poignant. D'autre part, dans l'ordre des appréciations sociales, l'exubérance des forces physiques, la spontanéité et la richesse des sensations ne passent pas au premier plan : à côté de ce que nous avons perdu, la société nous représenterait ce que nous avons acquis par elle, et nous obligerait à le préférer.

On dira, alors, que le regret du passé repose, en effet, sur une illusion, qui est l'œuvre de la mémoire, ou plus exactement, de l'imagination. D'après M. Bergson, les souvenirs reparaissent dans la mesure où ils peuvent guider notre action : en ce sens il nous serait aussi utile de nous rappeler les événements malheureux que les circonstances agréables de notre vie passée. Toutefois, dans le cas de la rêverie, ce n'est pas l'action, c'est le sentiment qui appellerait les souvenirs. Or, il y a bien des sentiments tristes, et d'autres, doux et joyeux. Mais il nous est utile de nourrir et d'accroître ceux-ci, de réduire et de dissiper ceux-là. C'est pourquoi nous aurions pris l'habitude, toutes les fois que nous nous trouvons dans une disposition affective heureuse, de choisir dans notre mémoire les images qui lui sont conformes, de ne retenir de ces images que ce qu'il nous est agréable de considérer : c'est pourquoi la rêverie est une suite d'idées et d'images agréables, le plus souvent. Il y a bien des rêveries tristes,

et il arrive qu'un sentiment pénible nous conduit à évoquer des souvenirs qui l'entretiennent ; mais nous réussissons le plus souvent à en distraire assez vite notre pensée, par une sorte d'instinct vital qui nous écarte de tout ce qui diminue ou absorbe inutilement nos forces, sauf dans des cas presque pathologiques. Ainsi s'expliquerait que nous oublions les aspects pénibles du passé ; c'est ainsi que la passion amoureuse transfigure le souvenir de l'être aimé, et n'en retient que ce qui peut l'entretenir elle-même.

Mais la rêverie, même lorsqu'y entrent surtout ou exclusivement des souvenirs, ne se confond pas avec la mémoire. Ou plutôt, la rêverie telle que nous venons de la définir se distingue de la forme de la mémoire que M. Bergson désigne quelquefois du même nom. Il entend en effet par là non point un arrangement et une sélection des images-souvenirs, mais la série chronologique de ces images, telle qu'elle se conserve, d'après lui, dans la mémoire. Dès que l'imagination s'empare de ces souvenirs, et les modifie pour en faire la matière d'une rêverie agréable, elle les transforme déjà en souvenirs-habitudes, elle les détache en tout cas de leur série chronologique : elle n'atteint pas en réalité (dans l'hypothèse de M. Bergson) jusqu'à cette série, qui demeure immuable, et contient tous nos états, heureux ou tristes, quel que soit le travail d'élimination ou d'épuration auquel l'imagination se livre au-dessus d'elle. Si l'on déclare, maintenant, que cette distinction importe peu, que les hommes, en effet, lorsqu'ils évoquent le passé, non pour l'utiliser, mais pour le revivre, n'atteignent pas non plus cette couche dernière des images-souvenirs, qu'ils s'en tiennent à rêver le passé (au sens que nous venons de dire), nous répondrons qu'il n'y a, dès lors, pas de raison d'admettre la conservation des images souvenirs au dernier plan de la mémoire, puisqu'elle ne sert à rien, et que la rêverie n'est qu'un cas, entre autres, de reconstruction des souve-

nirs à partir du présent, et par le jeu des notions et perceptions qui remplissent actuellement la conscience.

Nous comprendrons mieux la nature de cette opération déformatrice qui s'exerce sur le passé, peut être, en effet, à l'occasion de la rêverie, si nous n'oublions pas que, même au moment où notre imagination le reproduit, elle demeure sous l'influence du milieu social présent. En un sens, la mémoire contemplative ou la mémoire-rêverie nous aide à sortir de la société : c'est un des rares moments où nous réussissions à nous isoler complètement, puisque nos souvenirs, en particulier les plus anciens, sont bien à nous, et que ceux qui pourraient les lire en nous aussi bien que nous-même ou bien ont disparu, ou bien sont dispersés. Toutefois, si nous nous dérobons ainsi à la société des hommes d'aujourd'hui, c'est pour nous retrouver au milieu d'autres êtres et dans un autre milieu humain, puisque notre passé est peuplé des figures de ceux que nous avons connus. En ce sens, on n'échappe à une société qu'à condition de lui en opposer une autre. On aura beau gagner les solitudes, chercher dans la nature les consolations ou même l'indifférence que nos semblables nous refusent : elle ne nous attachera et ne nous retiendra, elle ne nous livrera ce que nous attendons d'elle, que si nous croyons retrouver en elle des traces d'humanité, soit que ses aspects s'accordent avec nos sentiments, soit que nous la peuplions d'êtres à demi réels, à demi imaginaires.

Ainsi, lorsque l'homme croit se retrouver seul, face à face avec lui-même, d'autres hommes surgissent, et, avec eux, les groupes dont ils sont détachés. Nos sociétés modernes imposent à l'homme beaucoup de contraintes. Sans exercer sur lui, avec la même force, la même pression unilatérale que les tribus primitives sur leurs membres, elles pénètrent cependant et s'insinuent plus au fond de lui-même, par la multiplicité et la complexité des rapports de toute nature

où elles l'enveloppent. Elles affectent, il est vrai, de respecter sa personnalité individuelle. Pourvu qu'il s'acquitte de ses devoirs essentiels, il est libre de vivre et de penser à sa guise, de former ses opinions comme il l'entend. La société semble s'arrêter sur le seuil de sa vie intérieure. Mais elle sait bien que, même alors, il ne s'évade d'elle qu'en apparence, et que, peut-être, c'est à ce moment, où il paraît penser le moins à elle, qu'il développe le mieux en lui les qualités de l'homme social.

Quels sont les traits principaux qui distinguent de la société actuelle celle où nous nous replongeons ainsi en pensée ? D'abord, elle ne s'impose pas à nous, et nous sommes libres de l'évoquer quand nous le voulons, de choisir, dans le passé, la période où nous nous transportons. Puisque les personnes que nous avons connues aux différentes époques ou n'étaient pas les mêmes, ou ne nous présentaient pas le même aspect d'elles-mêmes, il dépend de nous de choisir la société au milieu de laquelle il nous convient de nous retrouver. Tandis que, dans la société actuelle, notre place est bien déterminée, et, avec elle, le genre de contraintes que nous subissons, la mémoire nous donne l'illusion de vivre au sein de groupes qui ne nous emprisonnent pas, et qui ne s'imposent à nous qu'autant et aussi longtemps que nous l'acceptons. Il nous reste toujours la ressource, si certains souvenirs nous gênent et nous sont à charge, de leur opposer le sentiment de réalité inséparable de notre vie d'à-présent. Mais on peut aller plus loin. Non seulement nous pouvons nous mouvoir ainsi à volonté au sein de ces groupes, et de l'un à l'autre, mais à l'intérieur de chacun d'eux, alors même que nous décidons d'y demeurer en pensée, nous ne retrouvons pas au même degré ce sentiment de contrainte humaine que nous éprouvons si fort aujourd'hui. Cela vient de ce que les hommes dont nous nous souvenons n'existent plus, ou, s'étant éloignés plus ou moins de nous,

ne représentent à nos yeux qu'une société morte, et en tout cas une société tellement distincte de celle où nous vivons, que la plupart des commandements en sont périmés. Il y a incompatibilité à bien des égards entre les contraintes d'autrefois et celles d'à présent. Il s'ensuit que nous ne nous représentons plus qu'incomplètement et imparfaitement celles-là. Nous pouvons évoquer des lieux et des temps différents du lieu et du temps où nous sommes, parce que nous replaçons les uns et les autres dans un cadre qui les enferme tous. Mais comment pourrions-nous sentir en même temps des contraintes d'ordre social qui ne s'accordent pas ? Ici, il n'y a qu'un cadre qui compte, celui qui est constitué par les commandements de la société d'à présent, et qui exclut nécessairement les autres. Entre les hommes se nouent et s'entretiennent des rapports d'amitié et de solidarité. Ils sont aussi, les uns vis-à-vis des autres, des concurrents : de là bien des souffrances, des craintes, des hostilités, des haines. Mais la concurrence d'aujourd'hui a remplacé celle d'autrefois ; nous savons bien que l'une et l'autre sont incompatibles. Les hommes d'aujourd'hui nous préoccupent pour l'avenir immédiat ou lointain : nous pouvons en attendre beaucoup de bien, mais aussi beaucoup de mal, bien et mal, d'ailleurs, indéfinis. Des hommes d'autrefois, dont la vie et les actes sont immobilisés maintenant dans un cadre bien défini, nous avons pu éprouver la bonne et la mauvaise volonté : mais nous n'en attendons plus rien : ils n'évoquent dans notre esprit ni inquiétude, ni rivalité, ni envie : nous pouvons ne pas les aimer; nous ne pouvons pas les détester. En définitive, les aspects les plus pénibles de la société d'autrefois sont oubliés, parce que la contrainte n'est sentie que tant qu'elle s'exerce , et que, par définition, une contrainte passée a cessé de s'exercer.

Mais nous croyons que l'esprit reconstruit ses souvenirs

sous la pression de la société. N'est-il pas étrange que celle-ci le détermine à transfigurer ainsi le passé au point de le regretter ? Rousseau a dit de la religion chrétienne : « Loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social ». Ne dirons-nous pas à notre tour : le culte du passé, loin d'attacher les cœurs des hommes à la société, les en détache : il n'est rien de plus contraire à l'intérêt de la société? Mais, d'abord, tandis qu'à la vie terrestre le chrétien en préfère une autre qui, pour lui, est au moins aussi réelle que celle-là et qu'il place dans l'avenir, l'homme sait bien que le passé n'existe plus, et il est bien obligé de s'adapter au seul monde réel, qui est celui où il vit maintenant. Il ne se retourne vers le temps disparu que par intermittences, et il n'y demeure jamais longtemps. D'autre part, comment ne pas voir que si l'homme était, dans la société, comme un ressort toujours tendu, si son horizon se limitait à l'ensemble de ses contemporains, et même de ceux de ses contemporains qui l'entourent si le souci s'imposait perpétuellement à lui de se conformer à leurs coutumes, à leurs goûts, à leurs croyances et à leurs intérêts, il pourrait bien s'incliner devant les lois sociales, mais il les subirait comme une dure et continue nécessité, et, n'envisageant dans la société qu'un instrument de contrainte, aucun élan généreux et spontané ne le porterait vers elle ? Il n'est donc pas mauvais que, lorsqu'il se repose de l'action et se retourne, à la manière d'un voyageur, pour reconnaître le chemin qu'il a parcouru, il y découvre tout ce que la fatigue, l'effort, la poussière soulevée, et le souci d'arriver à temps et au but, l'empêchait de contempler. Dira-t-on qu'une telle vision, d'un point de perspective un peu plus éloigné, est plus conforme à la réalité ? Il se peut. Lorsque nous jugeons ainsi après coup ceux qui furent nos compa-

gnons, nos amis, nos parents, nous sommes peut-être plus justes pour eux. La société, au moment présent, ne nous révèle peut-être que ses aspects les moins attirants : ce n'est qu'à la longue, par la réflexion et le souvenir, que notre impression se modifie. Nous découvrons que les hommes nous aimaient, en même temps qu'ils nous contraignaient. L'ensemble des êtres humains n'est pas seulement une réalité plus forte que nous, une sorte de Moloch spirituel qui réclame de nous le sacrifice de toutes nos préférences individuelles : nous y apercevons la source de notre vie affective, de nos expériences et de nos idées, et nous y découvrons une étendue et une profondeur d'altruisme que nous ne soupçonnions pas. Durkheim a bien vu et bien distingué ces deux aspects de la société. S'il a insisté d'abord sur l'aspect contrainte, c'est qu'au début d'une science, il faut définir provisoirement les faits par des signes extérieurs faciles à saisir. Comme le sentiment de joie exprime, lorsqu'il résulte chez l'homme de l'action de la société, qu'il y a coïncidence et fusion partielle entre les tendances individuelles et la coutume sociale, et le sentiment de peine ou de contrainte, au contraire, qu'il y a entre elles une opposition au moins partielle, il a dit qu'on reconnaîtrait les faits sociaux à ce qu'ils s'imposent à nous et nous contraignent. Mais il a reconnu qu'il n'y a pas de pratique collective qui n'exerce sur nous une double action, que les forces sociales s'orientent souvent dans le sens de nos désirs, qu'en tout cas elles accroissent et enrichissent notre être individuel de tous les modes de sensibilité et de toutes les formes de pensée que nous empruntons aux autres hommes. Il est assez naturel que, lorsque le sentiment de contrainte a disparu, tout ce qu'il y avait de bienfaisant dans notre contact avec les groupes humains ressorte, au point qu'à ces moments nous découvrons l'étendue de notre dette vis-à-vis des hommes qui furent mêlés

à notre vie, et nous regrettons presque de ne l'avoir pas reconnue lorsqu'il en était temps. Ainsi, en un sens, le tableau que nous reconstruisons du passé nous donne une image de la société plus conforme à la réalité. Mais, en un autre sens, et en tant que cette image devrait reproduire la perception ancienne, elle est inexacte : elle est à la fois incomplète, puisque les traits déplaisants en sont effacés ou atténués, et surchargée, puisque des traits nouveaux que nous ne remarquions pas y sont ajoutés. En tout cas la société est intéressée à nous découvrir ainsi, d'une vue rétrospective, les trésors de bienveillance qu'elle porte en elle, mais qu'elle doit y laisser renfermés, tant qu'elle a besoin d'affirmer son autorité. On comprend qu'elle nous invite à oublier l'âpreté de la concurrence aussi bien que les rigueurs des lois dans le passé, à présent que ni les concurrents, ni les obligations ne sont plus les mêmes. Car bien que les hommes dont on se souvient ne se confondent pas avec ceux auxquels nous nous heurtons et que nous côtoyons chaque jour, ils participent les uns et les autres de la nature humaine, et c'est une même société continue qui les comprend. On se plie à ses duretés et on les lui pardonne, dans la mesure où on croit se souvenirqu'elle nous les a autrefois épargnées. Elle saisit les hommes d'une prise quelquefois si brutale, qu'ils peuvent être tentés de se désintéresser et se détourner. Ils la respecteront au contraire et s'y attacheront d'autant plus qu'ils en retrouveront l'image idéalisée dans les coutumes et façons de vivre anciennes, aujourd'hui disparues. Des hommes qui ne demanderaient à la mémoire que d'éclairer leur action immédiate, et pour qui le plaisir pur et simple d'évoquer le passé n'existerait pas, parce qu'il se peindrait à leurs yeux des mêmes couleurs que le présent, ou, simplement, parce qu'ils en seraient incapables, n'auraient à aucun degré le sens de la continuité sociale. C'est

pourquoi la société oblige les hommes, de temps en temps, non seulement à reproduire en pensée les événements antérieurs de leur vie, mais encore à les retoucher, à en retrancher, à les compléter, de façon à ce que, convaincus cependant que nos souvenirs sont exacts, nous leur communiquions un prestige que ne possédait pas la réalité.

CHAPITRE IV

LA LOCALISATION DES SOUVENIRS

Les psychologues distinguent d'ordinaire ce qu'ils appellent la reconnaissance et la localisation des souvenirs. Localiser, c'est avoir l'idée du moment où l'on a acquis un souvenir. Reconnaître, c'est avoir le sentiment qu'une personne qu'on voit ou qu'une image qui traverse l'esprit se sont présentées à nous auparavant, sans que nous puissions dire à quel moment. Quand cette idée s'ajoute à ce sentiment, le souvenir est à la fois reconnu et localisé. Ainsi, d'une part, il n'y a pas de souvenir localisé qui ne soit reconnu, mais beaucoup de souvenirs sont simplement reconnus, et non localisés. D'autre part, seule la localisation met en jeu l'activité intellectuelle de l'esprit, puisque, pour retrouver la place d'un souvenir dans le temps, il faut un effort de réflexion. La reconnaissance au contraire s'opérerait automatiquement : le sentiment de familiarité, qui accompagne par exemple le souvenir des mots d'une langue qu'on connaît, et le sentiment du déjà vu, qui naît à l'occasion d'une image, objet ou figure, ne sont pas des idées et ne supposent aucune réflexion. D'où il résulte qu'il entrerait bien une part de raisonnement dans la mémoire, mais dans la mesure seulement où nous localisons nos souvenirs.

Si nous entendons par raisonnement le genre d'activité de l'esprit qui nous permet de comprendre ce que pensent les autres, et de penser en commun avec eux, nous dirons

que, suivant la plupart des psychologues, tout l'essentiel de la mémoire, de l'acquisition jusqu'à la reconnaissance inclusivement, s'explique par des opérations psychiques et physiologiques purement individuelles. La société n'interviendrait, il ne faudrait tenir compte des idées et habitudes de pensée que nous devons au milieu social, que pour expliquer comment l'esprit localise ses souvenirs. Nous sommes bien obligés de chercher, dans l'espace et dans le temps tels qu'ils sont définis dans notre groupe, le moment ou le lieu où s'est produit tel fait qui nous a impressionnés. Nos souvenirs, jusque là enfermés en nous, en sortiraient alors seulement, pour s'accorder avec les souvenirs des autres. Mais cet accord serait en somme tout accessoire, puisqu'il suppose des mémoires individuelles déjà existantes ; il nous aiderait sans doute à coordonner nos souvenirs, mais il ne les produirait pas.

On pourrait objecter à ces psychologues qu'ils ont tort d'opposer ainsi la reconnaissance à la localisation, comme un sentiment à une idée, et de concevoir que l'une puisse se produire sans l'autre. Certes, si l'on entend par localisation l'acte par lequel nous retrouvons très exactement la date d'un souvenir, il existe beaucoup de souvenirs qu'on ne réussira et qu'on ne songera même pas à localiser. Mais ce n'est là qu'un cas particulier d'une opération beaucoup plus vaste. A propos de tout souvenir, nous pouvons dire, sinon exactement quand et où, du moins dans quelles conditions nous l'avons acquis, c'est-à-dire à quelle catégorie de souvenirs, acquis dans les mêmes conditions, il se rattache. Je ne sais pas exactement quand j'ai appris tels mots d'une langue, mais je sais bien que c'est quand je me trouvais en rapport avec l'ensemble des hommes qui la parlent. Je ne sais pas exactement quand j'ai entendu telle sonate, mais je sais que c'est dans un concert, ou chez des amis musiciens, c'est-à-dire dans un groupe formé en raison de préoccupations artis-

tiques. En d'autres termes je peux toujours indiquer dans quelle zone de la vie sociale ce souvenir a pris naissance. Je dis : « Je puis indiquer... » ; car, si on éprouve le besoin de localiser ainsi ses souvenirs, c'est pour répondre à une question qui vous est posée ou qu'on se pose à soi-même, c'est qu'on examine ces souvenirs du dehors et comme s'ils étaient ceux des autres. Si on était seul, non seulement on ne rechercherait jamais la date précise d'un souvenir, mais encore on ne se demanderait pas d'une manière générale dans quelles conditions, dans quelle situation, dans quel milieu il nous reporte, c'est-à-dire, au fond, qu'on ne le reconnaîtrait pas. Quand nous rencontrons une personne dont le visage ne nous est pas inconnu, et que nous cherchons vainement à nous rappeler où nous l'avons vue, ce n'est pas une curiosité désintéressée qui nous tourmente, mais nous voudrions savoir si nous devons la saluer, et, au cas où elle s'arrêterait pour causer avec nous, au cas où nous la retrouverions chez des amis, nous voudrions ne point la confondre avec une autre, et lui témoigner l'intérêt auquel elle a droit de notre part. Dans le sentiment du déjà vu, des préoccupations de ce genre interviennent toujours. C'est dire que la reconnaissance s'accompagne d'un premier essai de localisation : nous nous tournons en pensée vers divers groupes sociaux, parents, amis, compagnons de voyage, camarades d'enfance, etc., et nous nous demandons auquel d'entre eux appartient cette personne, nous cherchons d'où vient l'ordre de la reconnaître, qu'elle nous transmet, mais qui émane certainement d'une collectivité dont nous avons fait ou dont nous faisons encore partie. N'est-il pas vrai, d'ailleurs, qu'il suffira quelquefois de nous rappeler : c'est un camarade de lycée, c'est une relation mondaine, c'est un collègue, pour que nous n'allions pas plus avant ? Nous savons en effet tout ce qu'il est nécessaire pour que nous nous comportions correctement avec

lui. Entre cette localisation générale, qui se confond presque avec le sentiment du déjà vu, et la localisation rigoureuse dont parlent les psychologues, il n'y a donc qu'une différence de degré. Il n'y a pas de reconnaissance qui ne soit un commencement de localisation, c'est-à-dire où ne se mêlent déjà des réflexions, sous forme, au moins, d'interrogations.

D'autre part, le schéma classique, où l'on distingue le rappel, la reconnaissance, la localisation des souvenirs, comme des phases successives et qui se succèdent toujours suivant cet ordre, est souvent, et peut être le plus souvent, en défaut. Existe-t-il une reconnaissance immédiate, en ce sens que dès que certaines images se présenteraient à notre esprit, sans que nous réfléchissions le moins du monde, nous sentirions que nous les avons déjà vues ? Höffding l'a soutenu. Il en a donné plusieurs exemples : « Un visage, ou, pour prendre quelque chose de plus simple, un trait d'un visage. Ou je vois dans le ciel, le soir, une couleur *(Farbennuance)* rare, mais qu'il me semble connaître. Ou on dit un mot étranger que je ne peux pas traduire, mais qui a un son que je connais. Ou, pour prendre des exemples dans l'expérience interne, une impression organique, le sentiment d'un certain ton vital *(Stimmung des Lebensgefühls)*, qui surgissent en moi, m'apparaissent avec un cachet de familiarité[1]. » Il s'agit, on le voit, de sensations extrêmement simples, « non composées », si bien que nous ne pouvons réfléchir à leurs éléments, et à la façon dont ils sont combinés, *avant* que la sensation ne se soit produite : le sentiment du

1 *Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität*, Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1897 ; réponse à Lehmann qui opposait à la théorie de la reconnaissance par la ressemblance que défendait Höffding l'explication de la reconnaissance par la contiguité : Alf. Lehmann, *Kritische und experimentelle Studien über das Wiedererkennen*. Philosophische Studien de Wundt, 5e vol., 1889, et 7e vol., 1892 : ce second article est la réponse de Lehmann aux critiques de Höffding.

déjà vu ne s'expliquerait donc point par la réflexion : en d'autres termes la reconnaissance du souvenir précéderait tout essai et tout commencement de localisation. D'après Lehmann, un seul des exemples cités par Höffding serait rigoureusement simple : c'est « la nuance colorée vue au ciel, le soir » ; mais même dans ce cas, il estime que la reconnaissance immédiate s'explique par l'intermédiaire d'un nom : « A un homme cultivé, et qui n'est pas aveugle aux couleurs, il est impossible de voir une nuance, même si rare, sans qu'un nom au moins approximativement juste se présente[1]. » Lehmann a montré par une série d'expériences qu'on reconnaît bien plus facilement les couleurs lorsqu'on leur a associé des noms[2].

Avant de lire ces articles, nous avions observé sur nous-même un acte de reconnaissance de ce genre ; voici comment nous le décrivions : « Il y a quelques jours, dans une vallée du Vorarlberg, vers six heures du soir, je regardais le massif de la Vallula ; les cimes dentelées se découpaient sur le ciel d'un bleu étrangement cru, où étaient suspendus deux ou trois nuages rosés. Brusquement j'ai pensé à un paysage de montagne contemplé un autre soir, au retour d'une excursion solitaire. Pendant un moment je n'ai pas pu situer cette image, puis je me suis vu, observant un ciel de même nuance, au coucher du soleil, à Saint-Gervais, non loin du col de Bionassay ; je me suis rappelé que j'ai repassé plusieurs fois par le même endroit, etc. J'ai eu l'impression d'une image, suspendue un instant dans le vide, et qui coïncidait presque exactement avec le tableau qui se déroulait devant moi. Tout s'est passé comme si un souvenir surgissait, sans qu'aucune circonstance de temps, de lieu, de milieu m'ait aidé à l'évoquer ; et il m'a fallu près d'une minute pour

1. *Ibid.* 7e vol., p. 189.
2. *Ibid.*, 5e vol., p. 142.

explorer, en pensée, les lieux et les temps où il pouvait se placer, et pour retrouver son cadre. »

On dira, avec M. Bergson, que la perception actuelle a attiré l'image en raison, simplement, de leur ressemblance. En effet, parmi nos images-souvenirs, « celles dont la forme pourrait s'encadrer dans notre attitude présente rencontreront un moins grand obstacle que les autres ; et si, dès lors, quelqu'une d'entre elles peut franchir l'obstacle, c'est l'image semblable à la perception présente qui le franchira[1] ». Seulement nous avons convenu de ne point parler d'attitude physique, d'obstacle corporel, mais de considérer seulement le cadre psychique actuel. Dès lors, il se pourrait que la ressemblance qui nous a frappé portât moins sur l'impression actuelle et l'impression ancienne dont on suppose qu'elle reparaît, que sur le cadre psychique actuel et un autre cadre constitué, lui aussi, par des notions relativement stables, et qu'il dépendait de nous d'envisager à chaque moment, parce qu'il faisait partie de l'ensemble de nos représentations familières. En d'autres termes, supposons que nous ayons pensé en général, à l'occasion du spectacle actuel, aux circonstances où il nous a été donné d'éprouver, en regardant le ciel quelques moments avant le coucher du soleil, une impression d'étrangeté : cette simple réflexion aura suffi à nous persuader que cet aspect du ciel a déjà frappé nos regards ; d'autres réflexions nous auront renseigné sur les circonstances de temps et de lieu où cela s'est produit. M. Bergson a observé qu' « une perception renouvelée ne peut suggérer les circonstances concomitantes de la perception primitive que si celle-ci est évoquée d'abord par l'état actuel qui lui ressemble[2]. » C'est exact, si ces circonstances sont aussi uniques que l'impression, et ne peuvent être associées qu'à

1. *Matière et mémoire*, p. 97.
2. *Ibid.*, p. 89.

elle. Ce ne l'est plus, s'il s'agit d'un cadre ou d'une attitude générale qui, outre cette impression, ont pu en accompagner d'autres. Sans doute on demandera alors pourquoi cette attitude, déterminée au moins en partie par la perception actuelle, nous a rappelé précisément telle impression ancienne plutôt que toute autre. Mais rien ne prouve qu'elle n'aurait pas pu en rappeler en effet une autre : seulement, notre réflexion nous a conduits à celle-là.

Au reste ces cas de reconnaissance apparemment soudaine et immédiate sont rares. On dit que, pour qu'on songe à retrouver la date d'un souvenir, il faut qu'au préalable celui-ci soit donné. Mais n'arrive-t-il pas bien plus souvent que nous évoquions des souvenirs, en réfléchissant à des dates, et en repassant en pensée des périodes qui se présentent à nous comme des cadres vides ? Le plus sûr moyen de faire s'envoler ainsi le plus grand nombre de souvenirs, n'est-ce pas de battre les buissons, de suivre les fossés, et d'explorer les routes du passé, c'est-à-dire de parcourir les grandes divisions du temps, de remonter d'année en année, de mois en mois, de jour en jour, et de reconstituer heure par heure tout ce que nous avons fait dans une journée ? Ainsi, dans bien des cas, la localisation précède non seulement la reconnaissance, mais l'évocation des souvenirs, et il semble qu'elle la détermine : c'est donc que la localisation toute seule contient déjà une partie de ce qui sera la substance du souvenir reconnu : c'est une réflexion, mais qui, sous forme d'idées, renferme déjà des faits concrets et sensibles. En ce sens, dans bien des cas, c'est la localisation qui expliquerait le souvenir.

Il était naturel que les psychologues qui ont vu dans la mémoire une forme d'activité purement individuelle aient soutenu le contraire. Pour eux ce sont les souvenirs qui expliquent, et qui suffisent à expliquer la localisation. Donnez-vous l'ensemble des souvenirs d'un individu.

Supposez maintenant qu'ayant évoqué un de ces souvenirs, il cherche sa place dans cet ensemble. Il lui suffira de considérer l'ensemble, de passer en revue tous ses éléments, pour qu'il y retrouve le souvenir même, et qu'il puisse dès lors en reconnaître la place. Il n'est pas nécessaire, et d'ailleurs il ne serait pas possible de se représenter les places et leur ordre, indépendamment des souvenirs : ce qui est donné à la conscience individuelle, ce sont les souvenirs. Quant à leurs places, à leurs rapports, à leur ordre, ce sont là autant de notions abstraites, auxquelles on peut bien s'élever à l'occasion des souvenirs, et quand on les a sous les yeux, mais qui, détachées d'eux, ne s'appuient sur rien, et ne sont plus rien. Ce n'est donc pas de là qu'on peut partir. Mais il faut se transporter au sein même de la masse des souvenirs.

M. Bergson a présenté sa théorie de la localisation en l'opposant à celle de Taine. Il a dit : « Le processus de localisation d'un souvenir dans le passé... ne consiste pas du tout, comme on l'a dit, à plonger dans la masse de nos souvenirs comme dans un sac, pour en retirer des souvenirs de plus en plus rapprochés entre lesquels prendra place le souvenir à localiser. Par quelle heureuse chance mettrions-nous justement la main sur un nombre croissant de souvenirs intercalaires ? Le travail de localisation consiste en réalité dans un effort croissant d'*expansion*, par lequel la mémoire, toujours présente tout entière à elle-même, étend ses souvenirs sur une surface de plus en plus large et finit par distinguer ainsi, dans un amas jusque là confus, le souvenir qui ne retrouvait pas sa place[1] .»

Pour comprendre cette théorie, il faut rappeler que M. Bergson a représenté la vie mentale par une sorte de schéma : soit un cône qui repose sur son sommet, le sommet étant lui-

1. *Matière et mémoire*, p. 187.

même en contact avec un plan : le plan représente l'espace ou le présent, et le point de contact entre la vie mentale et l'espace, c'est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. On supposera d'autre part que, sur la surface de la base du cône, sont disposés nos souvenirs dans leur totalité. Là « se dessinent dans leurs moindres détails tous les événements de notre vie écoulée ». Là « il n'y a pas de souvenir qui ne soit lié, par contiguité, à la totalité des événements qui le précèdent et aussi de ceux qui le suivent ». Mais entre ces deux limites extrêmes « qui, en fait, ne sont jamais atteintes », notre vie psychologique oscille suivant une série de plans intermédiaires, qui représentent une multitude indéfinie d'*états* possibles de la mémoire.[1] Comment se constituent ces plans ou ces coupes, et à quoi correspondent-elles au juste ? D'une manière générale, la mémoire elle-même, « avec la totalité de notre passé exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même ». Suivant que cette poussée est forte, ou qu'au contraire l'esprit se détache du présent moins ou plus, la mémoire se resserre plus ou moins, sans d'ailleurs se diviser. Nos souvenirs prennent une forme plus banale, quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate. Pourquoi ? C'est que, plus on se rapproche de l'*action*, plus la conscience s'attache à ceux de nos souvenirs qui ressemblent à la perception présente au point de vue de l'action à accomplir. Alors, voici en quoi consiste cette dilatation de la mémoire qui serait nécessaire pour que nous localisions un souvenir. Dans chacune des coupes distinguées, il y a une systématisation originale, « caractérisée par la nature des souvenirs dominants auxquels les autres souvenirs s'adossent comme

1. *Ibid.*, p. 176

à des points d'appuis[1] ». Localiser un souvenir c'est ou bien découvrir en lui un de ces souvenirs dominants, « véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité vague », ou découvrir un souvenir dominant sur lequel il s'appuie immédiatement. Or « ces points brillants se multiplient à mesure que se dilate notre mémoire[2] ». C'est donc en nous détournant de l'action, en redescendant progressivement dans notre passé, que nous rencontrerons un plan assez vaste pour que notre souvenir s'y détache, comme à mesure que la nuit tombe on distingue un plus grand nombre d'étoiles.

Mais, l'explication qu'écarte M. Bergson, parce qu'elle fait une trop grande place au hasard, et la sienne, qui suppose que nous embrassons d'un seul regard tous nos souvenirs à seule fin de retrouver l'un d'entre eux, ne sont pas les seules qu'on puisse concevoir. D'un observateur qui monte sur une hauteur afin de repérer la position d'un village, dira-t-on que ce qui lui permet de localiser ce village, c'est que le tableau qui s'étend sous ses yeux est plus vaste, et contient, et lui découvre un plus grand nombre de détails ? N'est-ce pas plutôt que, parce qu'il domine ainsi le pays, les détails précisément disparaissent, et seules les grandes lignes ressortent, si bien qu'il a devant lui un dessin schématique où il retrouve les lignes générales du plan qu'il a pu étudier ? Et localiser le village, n'est-ce point retrouver sa place par une série de raisonnements, par exemple : s'il est au midi, si ceci est l'est, alors cette route s'en va dans telle direction, et ce n'est pas là qu'il doit se trouver ; s'il est au confluent de deux cours d'eau, si je ne vois qu'une rivière, je dois la suivre jusqu'à ce que j'en rencontre une autre, etc. Et de même, lorsqu'on cherche dans quelles conditions on a

1. *Ibid.*, p. 186.
2. *Ibid.*, p. 187.

connu quelqu'un, on se rappelle les principaux événements et les grandes périodes de son existence, et l'on fait les réflexions suivantes : il est trop jeune pour que je l'aie rencontré avant telle époque ; ce ne peut être non plus à tel moment, parce que j'étais à l'étranger, et que cela m'aurait frappé ; c'est peut-être dans telles circonstances, parce qu'il a telle profession, ou tels amis, et que j'ai exercé à ce moment la même fonction ou que j'ai fréquenté les mêmes gens.

Sans doute M. Bergson reconnaîtra que, dans certains cas, et peut-être le plus souvent, on localise de cette manière. Mais il y en a d'autres, d'après lui, où le raisonnement n'interviendrait plus du tout, par exemple lorsqu'il s'agit d'un souvenir isolé, pareil à un inconnu qui a perdu la parole, et qui ne porte sur lui aucun signe qui permette de savoir d'où il est venu, quand nous ne possédons aucun point de repère, et qu'alors il nous semble parcourir en pensée avec une rapidité vertigineuse des périodes entières de notre vie, en repassant par tous les moments en lesquels elles se sont décomposées. Mais peut-être n'est-ce là qu'une illusion : d'une part il n'y a pas de souvenir qui se réduise à une image à ce point pauvre et fugitive qu'il n'offre aucune matière à la réflexion, et qu'il ne soit pas possible de saisir en lui des caractères généraux de compatibilité ou d'incompatibilité avec tels lieux, tels temps, telles circonstances. D'autre part ce n'est pas un à un, mais sous une forme schématique et en tant que groupes ou ensembles que nous nous représentons les événements les moins importants de notre passé. M. Bergson a rappelé lui-même que nous ne voyons pas toutes les lettres quand nous lisons, que nous n'entendons pas tous les mots quand nous conversons, et qu'il suffit que nous en distinguions quelques traits, à partir desquels, si nous le voulions, nous pourrions les compléter et reconstituer : pourquoi n'en serait-il pas de même des souvenirs ? Comment réussirions-nous, autrement, à par-

courir « avec une rapidité vertigineuse » des périodes entières de notre vie ? M. Ribot a cité, d'après Abercrombie, le cas du docteur Leyden[1], qui, « lorsqu'il voulait se rappeler un point particulier dans quelque chose qu'il avait lu, ne pouvait le faire qu'en se répétant à lui-même la totalité du morceau *depuis le commencement*, jusqu'à ce qu'il arrivât au point dont il désirait se souvenir. » Encore, lorsqu'on récite par cœur, réussit-on à précipiter le débit, puisqu'en somme tout se ramène à des mouvements ou des ébauches de mouvement : mais pour percevoir dans tous leurs détails les images successives qui représentent les événements de notre passé, il faudrait le même temps qu'ils ont duré. Comme le dit M. Ribot : « Si, pour atteindre un souvenir lointain, il nous fallait suivre la série entière des termes qui nous en séparent, la mémoire serait impossible à cause de la longueur de l'opération[2]. » Ainsi, ce n'est pas un souvenir entièrement perdu dont il s'agit de retrouver la place, et ce n'est pas la masse indéfinie de nos souvenirs que nous en devons rapprocher avant de l'identifier : le souvenir porte toujours sur lui quelques marques qui aident à retrouver sa place, et le passé se représente à nous sous une forme plus ou moins simplifiée.

En d'autres termes encore, d'après M. Bergson, il n'y aurait, dans bien des cas, pas d'autre moyen de localiser un souvenir que de s'arranger de façon à ce que reparaisse la série chronologique des souvenirs où il était compris, ou du moins la partie de cette série qui le comprenait. Il en serait ainsi s'il n'existait entre les souvenirs d'autres rapports que de succession chronologique. Peut-être, quelquefois, remontons-nous ou redescendons-nous en effet, à partir d'un événement, le long du temps qui l'a précédé ou suivi, ce qui nous permet de retrouver sa place parmi tous ceux

1. *Maladies de la mémoire*, p. 45, note
2. *Ibid.* p. 45.

que nous recueillons ainsi, au fur et à mesure de notre exploration. Même alors il se pourrait, d'ailleurs, que l'opération de la mémoire ne consistât pas simplement à passer d'un souvenir à un autre, en raison de leur contiguité, mais, plutôt, à retrouver par voie de réflexion tout un ensemble systématique de souvenirs bien liés, à l'occasion de tel d'entre eux. De même, lorsqu'on examine un fragment d'une mosaïque ancienne, sa forme, et les lignes qui s'y croisent permettent quelquefois de reconstituer le dessin de la mosaïque tout entière ou d'une de ses parties où était compris ce fragment. Mais on peut aussi, partant des points de repère dont nous disposons à chaque moment, et qui, liés l'un à l'autre comme les termes d'un raisonnement, représentent comme un tableau schématique du passé, déterminer avec une précision de plus en plus grande la place qu'y occupait tel souvenir, sans qu'il soit nécessaire d'évoquer à ce propos tous ceux qui se trouvaient en contiguité avec lui, et, puisqu'on suit les lignes du cadre, sans chercher au hasard des « souvenirs intercalaires ».

Relisons, à ce propos, une page où Taine a essayé de suivre sur un exemple le travail de l'esprit lorsqu'il reconnaît et localise un souvenir. « Je rencontre par hasard dans la rue une figure de connaissance, et je me dis que j'ai déjà vu cet homme. Au même instant, cette figure recule dans le passé et y flotte vaguement sans se fixer encore nulle part. Elle persiste en moi quelque temps et s'entoure de détails nouveaux. Quand je l'ai vu, il était tête nue, en jaquette de travail, peignant dans un atelier ; c'est un tel, telle rue. Mais quand l'ai-je vu ? Ce n'est pas hier, ni cette semaine, ni récemment. J'y suis ; il m'a dit ce jour-là qu'il attendait pour partir les premières pousses des feuilles. C'était avant le printemps. A quelle date juste ? Ce jour-là, avant de monter chez lui, j'avais vu des branches de buis aux omnibus et dans les rues : c'était le

dimanche des Rameaux ! — Remarquez le voyage que vient de faire la figure intérieure,ses divers glissements en avant, en arrière, sur la ligne du passé ; chacune des phrases prononcées mentalement a été un coup de bascule. Confrontée avec la sensation présente et avec la population latente d'images indistinctes qui répètent notre vie récente, la figure a reculé tout d'un coup à une distance indéterminée. A ce moment, complétée par des détails précis, et confrontée avec les images abréviatives par lesquelles nous résumons une journée, une semaine, elle a glissé une seconde fois en arrière, au delà de la journée présente, de la journée d'hier, de la journée d'avant-hier, de la semaine, plus loin encore, au delà de la masse mal délimitée que constituent nos souvenirs prochains. Alors un mot du peintre nous est revenu, et là-dessus elle a reculé encore, au-delà d'une limite presque précise, celle que marque l'image des feuilles vertes et que désigne le mot printemps. Un peu après, grâce à un nouveau détail, le souvenir des branches de buis, elle a glissé de nouveau, cette fois non plus en arrière, mais en avant, et, rapportée au calendrier, elle s'est située en un point précis, une semaine en arrière de Pâques, cinq semaines en avant des jours gras, par le double effet de deux répulsions contraires qui, l'une en avant, l'autre en arrière, se sont annulées l'une par l'autre à un moment donné[1]. »

C'est ainsi que l'image se situerait, par « intercalation et emboîtement ». Il peut sembler, comme le dit M. Bergson, qu'un tel procédé consiste, en effet, à chercher *au hasard* dans le passé « des souvenirs de plus en plus rapprochés entre lesquels prendra place le souvenir à localiser ». Mais n'est-ce point parce que la description de Taine est incomplète ? « Un mot du peintre nous est revenu ». Est-ce par hasard, ou à la suite d'un raisonnement ? Certes, si c'est par hasard,

1. *Intelligence*, t. II, livre I, chap. II, § 6.

on ne voit pas de raison en effet pour qu'un détail de cette visite, plutôt qu'une multitude d'autres, l'ait frappé. Mais il suffit que ce détail en réalité n'en soit pas un, qu'il entre, à titre de trait essentiel, dans l'idée que j'ai d'un peintre (d'un paysagiste) en général, et de tel peintre, ou encore que ce soit une image ou une notion sur laquelle je reviens volontiers, pour qu'il n'y ait plus lieu de s'étonner qu'à propos du peintre, ou qu'en même temps qu'au peintre, nous ayons pensé au printemps, aux feuilles, à la fête des Rameaux, etc. Qui sait si le raisonnement n'a pas été le suivant : « Ce peintre passe le plus de temps qu'il peut à la campagne : donc, quand je l'ai vu dans son atelier, c'est qu'il était obligé d'y rester, parce que ce n'était pas encore le printemps ; donc, c'était avant le printemps ». Et, ensuite : « Quel jour ai-je pu aller le voir ? Un dimanche, car je suis assez occupé les autre jours. Un dimanche avant Pâques, puisque c'était avant le printemps, par exemple le jour des Rameaux. » Et alors, le souvenir des branches de buis surgit, nullement par hasard, mais à la suite d'une série de pensées assez logiquement enchaînées. Paris le jour des Rameaux, et le printemps, sont, pour un Parisien, et pour un observateur aussi sensible que l'était Taine aux aspects changeants de la campagne, et en même temps aussi intéressé par le spectacle des foules urbaines, des notions qui, familières parmi les autres, doivent ressortir et fixer l'attention.

D'après M. Ribot, reconnaître un souvenir, c'est le situer entre des points de repère. « J'entends, dit-il, par point de repère un événement, un état de conscience dont nous connaissons bien la position dans le temps, c'est-à-dire l'éloignement par rapport au moment actuel, et qui nous sert à mesurer les autres éloignements. Ces points de repère sont des états de conscience qui, par leur intensité, luttent mieux que d'autres contre l'oubli, ou par leur complexité,

sont de nature à susciter beaucoup de rapports, à augmenter les chances de reviviscence. Ils ne sont pas choisis arbitrairement, ils s'imposent à nous[1]. » Il faut donc que ces états de conscience se détachent sur la masse des autres de façon relativement durable : comment n'admettrait-on pas, dès lors, que leur ensemble constitue comme un système de rapports stables, et qu'on passe de l'un à l'autre non point par hasard, mais par une opération plus ou moins logique, et qui ressemble à un raisonnement ? Sans doute « ils ont une valeur toute relative. Ils sont tels pour une heure, tels pour un jour, pour une semaine, pour un mois ; puis, mis hors d'usage, ils tombent dans l'oubli ». Il reste à savoir à quoi et pour qui ils sont relatifs, et s'ils tirent toute leur importance des jugements subjectifs que nous pourrions porter sur eux. M. Ribot dit, à ce sujet : « Ils ont en général un caractère purement individuel ; quelques-uns, cependant, sont communs à une famille, à une petite société, à une nation ». Mais, lorsqu'il cherche à donner une idée de ces points de repère « individuels », il distingue « diverses séries répondant à peu près aux divers événements dont notre vie se compose : occupations journalières, événements de famille, occupations professionnelles, recherches scientifiques, etc. ». C'est dire que ces événements définissent notre situation, non seulement pour nous, mais pour les autres, dans divers groupes. C'est en tant que membres de ces groupes, que nous nous représentons à nous-même, et la plupart des points de repère auxquels nous nous reportons ne sont que les événements saillants de leur vie.

Sans doute il faut tenir compte du retentissement que ces faits ont eu en chacun de nous. Un mariage ou un deuil, un succès ou un échec à un examen, déterminent, dans notre conscience individuelle, des sentiments plus ou moins

1. *Op. cit.* p. 37.

forts. Et il arrive même que des événements tout intérieurs passent au premier plan dé notre mémoire, et réstent à nos yeux les signes brillants ou obscurs qui marquent les lignes de division essentielles et les tournants décisifs de notre existence. En ce sens, il y aurait autant de séries de points de repère que d'individus, au moins à considérer ceux qui sont capables de penser et de sentir par eux-mêmes. Mais, même alors, pour retrouver ces états de conscience, il faut y réfléchir, y avoir réfléchi souvent, et il n'est point possible qu'on ne les ait pas rattachés alors aux divisions fondamentales qui valent pour les autres aussi. Lorsque Pascal parle de ses conversions, il en indique très exactement la date, et il rappelle l'endroit où elles ont eu lieu (le pont de Neuilly, etc.). C'est souvent moins en raison de son aspect sentimental que de ses conséquences extérieures, qu'un événement de ce genre se grave dans notre pensée. En effet, il a été le signal, par exemple, d'une transformation profonde de notre caractère : mais, de cela, nos amis, les autres hommes sont avertis par le changement de notre conduite : pour eux aussi, c'est une date dans l'histoire de leurs rapports avec nous : le jugement qu'ils portent à cet égard réagit sur notre souvenir et lui communique une fixité et en quelque sorte une objectivité qu'il n'aurait pas sans lui. D'une manière générale, un événement interne de ce genre ne devient un point de repère pour nous que dans la mesure où nous le mettons en rapport avec des époques ou des lieux qui sont des points de repère pour le groupe.

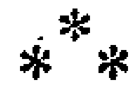
Voici un exemple de localisation où il nous a semblé que des souvenirs affectifs, qui semblaient jouer le premier rôle, n'étaient en réalité retrouvés et ne reprenaient toute leur valeur qu'au cours d'une série de réflexions qui s'appuyaient sur des points de repère collectifs (dans l'espace ou dans le temps).

« Je suis à Strasbourg, et dois partir prochainement pour Paris où je fais partie d'un jury d'examen. Je cherche à me rappeler en quel endroit l'année dernière, à pareille époque, j'avais habité, pendant les mêmes examens. Etais-je descendu seul dans le quartier des Gobelins, où est l'appartement de ma mère, ou avec ma femme et mes enfants chez mes beaux-parents, qui demeurent près de la rue de Rennes ? Un souvenir surgit : je me vois déjeunant un matin de cette période, dans un café des environs de la gare Montparnasse. C'est au cœur de l'été ; mais, à cette heure matinale, un souffle frais agite la tente du café, et donne l'illusion que la mer est proche. Sous le ciel où ne flotte aucun nuage, les devantures des magasins, un tas de pavés, des fruits dans des petites voitures ont les mêmes tons que dans telle ville du midi ou de l'Algérie. La rue s'anime peu à peu, les gens vont à leur travail sans hâte, comme pour jouir plus longtemps de cette fraîcheur et de cette lumière. Le cœur se dilate, l'esprit est alerte. C'est un des rares moments, dans cette période de surmenage et de préoccupation, où je me sois senti tout à fait dispos. Est-ce en raison de son caractère affectif très marqué que ce souvenir s'est gravé en moi ? En tout cas, c'est un point de repère individuel, qui me permet de dire qu'à ce moment j'habitais chez mes beaux-parents (près de la rue de Rennes) et que j'y habitais seul, puisque tout le monde, y compris la bonne, étant parti, je ne pouvais déjeuner à la maison. Ma femme me rappelle, en effet, que, A. étant fatigué, toute la famille est partie avec lui pour la Bretagne, tandis que je restais à Paris jusqu'à ce que le concours fût terminé. Mais, avant leur départ, où habitais-je ? Un autre souvenir, affectif également, nouveau point de repère individuel, se présente à mon esprit. Un soir, je suis arrivé chez mes beaux-parents après dîner. J'étais fatigué et surtout préoccupé par la santé de A. J'ai essayé de le distraire,

Puis je me suis accoudé sur le balcon. Les grandes maisons modernes qu'on a élevées dans notre quartier dressaient leurs masses sombres, et produisaient sur moi un effet d'oppression. Du cinquième étage, je plongeais sur la rue étroite comme sur un gouffre de silence et d'ennui. En face de moi une fenêtre ouverte laissait voir, dans une salle à manger brillamment éclairée, un vieux monsieur à physionomie maussade qui lisait un journal, seul en face de la table à demi desservie. Tout ce que je voyais s'accordait avec la disposition triste où je me trouvais. En tout cas, je me rappelle bien maintenant, que, dans cette période, je prenais mes repas chez ma mère, qui n'était pas encore partie, et revenais chaque soir chez mes beaux-parents où je restais jusqu'au lendemain matin. »

Mais est-ce réellement ainsi que mes pensées se sont associées ? Est-ce parce que, de cette période, me sont restés deux souvenirs, l'un joyeux, l'autre triste, particulièrement vifs, que j'ai pu localiser « dans l'espace » les deux périodes de ce séjour à Paris, coupées par le départ de toute ma famille ? Je ne le crois pas. Car, avant d'évoquer le souvenir de ce déjeuner du matin près de la gare Montparnasse, je me demandais si j'habitais alors chez mes beaux-parents, près de la rue de Rennes. N'est-ce pas la rue de Rennes, et l'image de ce quartier, qui m'a rappelé la gare Montparnasse et cette terrasse de café ? N'ai-je pas réfléchi plutôt, ou en même temps, à la chaleur qu'il devait faire alors, au sentiment de soulagement que devait m'apporter l'approche de la fin de ces examens, et la pensée que je me retrouverais bientôt au bord de la mer, au milieu des miens. C'est peut-être tout cet ensemble de pensées que j'ai retrouvé par une opération purement logique, qui m'a permis d'évoquer ce souvenir affectif, et non l'inverse. De même, quand je me demandais où j'habitais dans la première période, j'envisageais deux hypothèses : que j'aie habité chez ma mère, et pris mes repas chez

mes beaux-parents, ou l'inverse. Dans le second cas, je devais arriver, le soir, chez mes beaux-parents. Je devais y retrouver A., et je me rappelais qu'il était malade. Je me représentais la salle à manger, la fenêtre ouverte, le balcon. Cette série de représentations familières était bien le cadre dans lequel s'évoquait naturellement le souvenir de cette soirée où je m'étais senti particulièrement triste. Ici encore, c'est à la suite d'une série de raisonnements que j'arrivais à reconstituer un état affectif dont toute la substance était faite, en réalité, de ses rapports avec ces autres circonstances. Il est d'ailleurs probable que j'ai plusieurs fois pensé, depuis, à tout cela, et que si, parmi tant de souvenirs précis possibles de cette période, ces deux-là seulement se détachent avec tant de force, c'est que, par la réflexion, ils ont été rattachés mieux que tous les autres aux conditions générales où je me trouvais alors : c'est pourquoi il m'a suffi de me rappeler ces conditions pour les retrouver. Et, inversement, comme ils se trouvaient l'un et l'autre au point de croisement de ces séries de réflexions, ils m'ont aidé à les préciser. Mais je ne les aurais pas évoqués eux-mêmes, si je n'avais point possédé les cadres qui ont assuré leur survivance.



Si l'on hésite à expliquer ainsi la localisation des souvenirs, et plus généralement la mémoire, c'est que ces cadres paraissent trop transparents, trop schématiques, et les notions qu'ils rattachent trop peu nombreuses, pour qu'ils nous permettent de serrer d'assez près tout le détail de notre passé. Comment retrouver l'emplacement d'un village sur une carte de géographie où ne sont indiquées que les très grandes villes ? Et comment deux grandes villes assez éloignées, par exemple Paris et Lyon, nous rappelleront-elles

un village plutôt qu'un autre parmi tous ceux qui les séparent ? De même, entre deux points de repère dans le temps, comment localiserons-nous tel événement, à moins que nous n'évoquions au hasard une quantité d'autres événements jusqu'à ce que nous tombions sur l'un d'entre eux qui soit presque en contiguité avec le premier ?

Il en serait ainsi, si nous entendions par cadre un système en quelque sorte statique de dates et de lieux, que nous nous représenterions dans son ensemble chaque fois que nous songeons à localiser ou retrouver un fait. Même en admettant que la mémoire puisse se dilater extraordinairement, le nombre des points de repère n'en serait pas moins limité, sans rapport avec ce qu'il devrait être pour que nous puissions y déterminer immédiatemcnt le lieu et la date d'un événement passé. M. Bergson s'en est rendu compte, puisqu'il admet que c'est la totalité ou la presque totalité des événements de notre vie que la mémoire fait défiler devant nous, quand nous recherchons l'un d'entre eux, ou sa date. Mais il n'est peut-être pas nécessaire d'aller jusque là. Par cadre de la mémoire nous entendons non pas seulement l'ensemble des notions qu'à chaque moment nous pouvons apercevoir, parce qu'elles se trouvent plus ou moins dans le champ de notre conscience, mais toutes celles où l'on parvient en partant de celles-ci, par une opération de l'esprit analogue au simple raisonnement. Or, suivant qu'il s'agit de la période la plus récente que nous venons de traverser, ou d'un temps plus éloigné, le nombre de faits qu'on peut retrouver de cette manière varie beaucoup. Il y a en d'autres termes des cadres dont les mailles sont plus ou moins serrées, suivant qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne de l'époque actuelle.

La mémoire, en effet, retient avec une étrange précision les événements les plus récents, ceux qui se sont passés ce matin, hier, avant-hier : je puis en retrouver tous les détails

et les circonstances ; je suis en mesure de reconstituer heure par heure, presque minute par minute, la suite de mes actes, de mes pensées et de mes impressions, lorsqu'il s'agit d'un jour très rapproché. Mais, à quelques jours de distance, il n'en est plus ainsi : il y a bien des lacunes dans mes souvenirs, et des confusions ; quelquefois, tout semble avoir disparu, ou, plutôt, les journées, les semaines ne se différencient pas : quelques faits dominants, quelques figures caractéristiques se détachent seuls sur ce fond gris effacé, à intervalles plus ou moins éloignés ; si je me rappelle une suite d'événements, c'est sous une forme abrégée, sans qu'il me soit possible de repasser par tous les termes qui les constituaient ou qui les séparaient comme je l'aurais pu si je me les étais rappelés dès le lendemain.

Dira-t-on que la perception actuelle n'est que le dernier terme de la série chronologique des images les plus récentes, et qu'il est possible, par conséquent, de remonter, par un mouvement continu de pensée, du présent à cette partie du passé qui en est le plus proche, de même que le télégraphiste peut relire immédiatement la partie de la bande où est inscrite la suite des traits qui précèdent, tandis que d'autres continuent à s'inscrire ? Mais pourquoi s'arrêterait-on en tel endroit plutôt qu'en un autre, et pourquoi le ruban semble-t-il se déchirer à un certain moment ? Si toutes les images subsistaient dans la mémoire, disposées l'une après l'autre dans l'ordre où elles se sont produites, il n'y aurait pas de raison pour qu'on ne puisse passer indéfiniment, en revenant en arrière, de l'une à l'autre. Si on n'y réussit pas, c'est que cette comparaison n'est pas exacte, c'est que la possibilité d'évoquer ainsi, en son détail, tout le passé récent, et celui-là seul, s'explique autrement que par la simple subsistance des souvenirs.

Mais plaçons-nous à un autre point de vue. Les cadres dont nous parlons, et qui nous permettraient de reconstruire nos

souvenirs après qu'ils ont disparu, ne sont pas, nous l'avons dit, purement individuels : ils sont communs aux hommes d'un même groupe. Si donc ils s'étendent à tous les événements récents, s'ils les comprennent tous, si bien qu'on peut prendre indifféremment l'un de ceux-ci, n'importe lequel, comme point de repère, si tous se trouvent sur le même plan, c'est que le groupe dans son ensemble les retient tous, c'est que les faits les plus récents présentent tous, pour lui, une importance à peu près équivalente. On en aperçoit bien les raisons. D'abord, comme les groupes n'ont, dans l'espace, qu'une stabilité relative, comme sans cesse certains de leurs membres s'éloignent d'eux, un fait qui concerne un individu n'intéresse le groupe que pendant un certain temps, tant que les individus sont rapprochés, et que l'acte ou l'état de l'un réagit ou peut réagir sur la manière d'être et les démarches des autres. Les transformations du groupe ne résultent d'ailleurs pas seulement de ce qu'il se sépare de tels ou tels de ses membres : mais le rôle et la situation des individus change sans cesse dans une même société. Qu'un fait se produise, qui détermine un ébranlement notable dans l'état perceptif ou affectif de l'un d'eux. Tant que les conséquences matérielles ou les répercussions psychiques de ce fait se font sentir dans le groupe, celui-ci le retient, le met en bonne place dans l'ensemble de ses représentations. Du moment où l'événement considéré a en quelque sorte épuisé son effet social, le groupe s'en désintéresse, alors même que l'individu en ressent encore le contre-coup. Un deuil, tant qu'il est récent, n'est en ce sens un fait social qu'aussi longtemps que d'autres préoccupations plus importantes ne réclament point l'attention du groupe. Lorsque le deuil est ancien, il ne compte plus que pour l'individu qui en a été affecté : il sort de la conscience immédiate de la société. Mais il en est de même de faits beaucoup moins importants. Je viens de faire

un voyage, et je me rappelle avec une grande précision les visages et les propos des personnes qui étaient avec moi en chemin de fer, et tous les incidents du trajet. Dans quelques jours, la plupart de ces souvenirs rejoindront dans l'oubli tous ceux qui les ont précédés, et qui n'étaient pas moins insignifiants. S'ils me demeurent ainsi présents pendant une courte durée, c'est que mes compagnons et moi formions une petite société, qui a survécu à notre séparation jusqu'au moment où chacun de nous s'est confondu dans d'autres groupes, et même un peu au delà : nous pouvions nous rencontrer, ou retrouver des amis communs, dans la ville où nous avons débarqué ; nous nous sommes observés, nous avons échangé des paroles : nos actes et notre conduite, dans les jours qui suivent, ont pu en être modifiés ; eux, comme nous, avons donc des raisons positives de nous intéresser encore quelque temps les uns aux autres. Qu'on songe, à ce propos, à la multitude de faits individuels qu'enregistrent chaque jour les journaux, et qui seront si vite et si complètement oubliés : pendant un jour, pendant quelques heures, ils n'en auront pas moins été dans l'esprit de tous les membres du groupe, c'est-à-dire dans la conscience sociale, au premier plan, au même titre que des événements beaucoup plus graves, tels qu'une guerre, une crise politique, une découverte qui transforme les mœurs, etc., mais qui sont beaucoup plus anciens. Il y a, comme disait Ruskin, des livres qu'il est bon de lire à une heure déterminée, parce qu'ils perdent très vite leur intérêt, et d'autres qu'on peut relire tout le temps, et à toute heure : « *books for the hour, and books for all time.* » Remarquons que l'on n'apportera pas moins d'attention et de curiosité à parcourir un journal qu'à se plonger en la lecture d'un livre d'histoire : c'est que, sur le moment, et pour une très courte période, les événements rapportés dans l'un et dans l'autre peuvent aussi bien conditionner nos

actes, altérer notre condition, et qu'il importe donc au même degré de les connaître. Dans le cas des faits récents, d'ailleurs, la société n'a pas assez de perspective pour les classer par ordre d'importance : elle les accueille donc et les retient tous, et ne peut dès lors les ranger que suivant l'ordre où ils se sont produits. Ainsi, si l'individu retient si fidèlement toute la suite et le détail des événements qui remplissent les derniers jours, les dernières heures qu'il vient de vivre, ce n'est point parce que les images correspondantes n'ont pas encore eu le temps de s'éloigner de la conscience, et de passer dans cette région de l'esprit où se conserveraient, à l'état inconscient, et hors de la prise directe de notre volonté, tous les souvenirs antérieurs, c'est, plutôt, parce que tous ces événements sont rattachés par des rapports logiques, c'est que nous pouvons passer de l'un à l'autre par une série de raisonnements, comme toutes les fois qu'il s'agit de faits qui intéressent l'ensemble de notre groupe.

Nous sommes tellement habitués à opposer les faits sensibles et les opérations intellectuelles que nous n'apercevons pas tout de suite dans quel ensemble de remarques, rapprochements, classifications, prévisions et vues générales est prise et en quelque sorte découpée toute perception. Au fur et à mesure que de nouveaux objets se découvrent, et que nous passons de l'un à l'autre, nous poursuivons, à leur occasion, tout un travail d'interprétation. Au cours de nos réflexions, nous établissons ainsi une quantité de liens extérieurs entre nos impressions, et c'est ce qui explique que, sans que les impressions se reproduisent, nous pouvons repasser mentalement sur les traces relativement durables qu'elles ont laissées dans notre esprit. Mais comment se fait-il que nous ne retrouvions pas aussi facilement les réflexions dont les impressions plus anciennes ont été l'objet, puisque, par hypothèse, à toutes nos impressions nous avons ainsi substitué une série de schémas

ou de décalques intellectuels ? Il semble que nous nous retrouvions en présence de la même difficulté que tout à l'heure, et que nous n'ayons rien gagné à remplacer les images par le cadre de nos réflexions. Pourquoi ce cadre semble-t-il s'interrompre, à une certaine distance du présent, lorsqu'on remonte dans le passé ?

J'habite en un point déterminé d'une ville. Chaque jour mes promenades me conduisent en un quartier différent, plus ou moins éloigné : je parcours ainsi toutes les parties de la ville, et je peux maintenant me diriger où je veux. Pourquoi, cependant, ne puis-je me représenter d'une façon continue l'aspect des rues, des maisons, toutes les particularités des boutiques, des façades, etc., que jusqu'à une certaine limite, d'ailleurs flottante ? Pourquoi, tandis que, jusque là, je pouvais me guider d'après ces images successives, faut-il qu'au delà je m'oriente par rapport à des points de repère plus discontinus, qui, pour une raison ou l'autre, ressortent sur la masse indistincte des autres images inaperçues ? C'est que j'ai traversé bien souvent, et dans tous les sens, la région qui avoisine ma maison ; c'est que, par une série de réflexions, j'ai rattaché ces images familières les unes aux autres de beaucoup de manières, si bien que je puis les reconstruire mentalement de beaucoup de manières aussi et à partir de beaucoup d'autres. Plaçons-nous à présent dans le temps : il semble que le cas soit très différent, et peut-être inverse. Les événements les plus rapprochés ont eu sans doute beaucoup moins d'occasions de se reproduire, ma pensée a dû se reporter sur eux beaucoup moins souvent que sur les événements anciens. Pourtant, de même que les images des maisons voisines de ma demeure, ils me sont beaucoup plus familiers : je les revois en pensée, quand je veux, dans tout leur détail : je peux reproduire la série continue des faits d'hier, comme la suite ininterrompue des maisons, façades et boutiques

de ma rue. Au contraire, pour retrouver les événements plus anciens auxquels j'ai eu beaucoup plus d'occasions de penser, il faut que je me reporte à des points de repère dans le temps qui se détachent sur la masse inaperçue des autres événements.

On dira que nous confondons ici la vivacité des images et leur familiarité. Quand je reproduis mentalement l'image de la rue où je passe le plus souvent, je substitue aux objets un schéma où toutes les particularités qui m'intéressent sont comprises, mais qui n'est pas du tout l'équivalent de la sensation née en moi la première fois que je les ai aperçus. Ce schéma est incolore et sans vie : au contraire, l'image de tel monument que je n'ai vu qu'une fois reparaît avec sa fraîcheur initiale, et équivaut à la sensation. La notion de la rue voisine est plus familière, mais c'est une notion. L'image du monument éloigné l'est moins, mais c'est une image vivante. S'agit-il, maintenant, d'événements plus ou moins éloignés dans le temps : les plus rapprochés n'ont pas eu l'occasion d'être souvent évoqués, et c'est pourquoi, lorsque nous y repensons, ils frappent plus vivement notre imagination. Mais ils ne sont point familiers, comme le sont des souvenirs plus anciens : ceux-ci ont été évoqués plusieurs fois dans la mémoire : à chaque fois, ils ont perdu une partie de leur contenu original : ils sont moins vifs, mais plus clairs, plus « maniables » : ils sont plus familiers. Dans les deux cas on retrouverait les mêmes distinctions et les mêmes lois.

Il ne nous semble pas, cependant, qu'un événement ou qu'une figure laisse dans notre mémoire une image plus vive, et qui la reproduise plus exactement, quand on ne l'a vu qu'une fois, que lorsqu'on l'a revu plusieurs fois ou qu'on y a souvent repensé. Il se peut que, comme le cadre qui permettrait de la reconstruire (cadre de réflexions, de déterminations objectives) est plus réduit, l'image recons-

truite paraisse elle-même plus riche, mais riche de virtualités, plutôt que de contenu réel : c'est une image qu'il dépend de nous d'idéaliser, parce qu'elle n'a véritablement que peu de matière ; nous pouvons projeter sur elle, faire entrer dans son cadre une foule de qualités et de détails empruntés à nos sensations ou à nos autres images, et même lui prêter des traits contradictoires : elle n'en aura pas plus de réalité. D'autre part il n'est pas exact que les images soient moins vives lorsqu'elles ont été reproduites plus souvent, et qu'elles perdent en contenu ce qu'elles gagnent en précision. Sans doute, lorsque nous nous retrouvons plusieurs fois, et fréquemment, en présence du même objet, il arrive que nous le considérions avec moins d'attention ; notre curiosité est émoussée. Mais il ne s'ensuit pas que, lorsque nous y pensons, nous soyons moins capables de le reproduire en tous ses détails, et d'en évoquer une image équivalente à l'objet lui-même. Autant dire qu'un peintre, qui a longuement contemplé chaque partie du tableau qu'il compose, en a une vision moins colorée et plus incomplète que telle personne qui ne l'a regardé que quelques secondes. De ce que nous avons vu très rapidement il ne nous reste, au contraire, que fort peu de chose[1]. On dit qu'une impression nouvelle, soudaine, et qui ne se reproduit pas, laisse un souvenir plus vif et détaillé, parce qu'elle correspond à un fait unique. Mais est-ce parce qu'elle est unique, n'est-ce pas plutôt parce qu'elle nous a intéressé et qu'elle a provoqué en nous, sous forme au moins naissante, une quantité de réflexions, que nous la retenons ? Lorsque

1. Butler, contrairement à M. Bergson, pense que « bien que nous nous figurions que nous nous souvenons de presque tous les détails d'une impression soudaine, en réalité nous nous en rappelons beaucoup moins [au sens de : nous nous rappelons beaucoup moins de détails de cette impression] que nous ne croyons. » Et il insiste sur la « pauvreté de détails » avec laquelle on s'en souvient. A moins qu'il ne s'agisse d'une impression « qui nous touche », par les réflexions qu'elle provoque en nous, et d'une impression simple, qui n'enferme que peu de détails secondaires. *Ibid.*, p. 148-149.

nous nous trouvons pour la première fois dans une ville, nous examinons avec une attention aiguisée par la curiosité les maisons, les monuments, etc. Nous en gardons un souvenir plus vif que si nous y étions demeurés longtemps sans regarder d'un peu près ce qui nous entoure. Mais ici une contemplation prolongée, avec toutes les réflexions qui l'accompagnent, équivaut certainement à une perception renouvelée : ce n'est pas une impression unique, un événement qui n'a occupé qu'un instant. Enfin, si l'on définit la familiarité du souvenir par la faculté que nous aurions de le reproduire à volonté, comment contester que les événements les plus récents se présentent à notre esprit avec un tel caractère ? Les souvenirs qui leur correspondent sont donc à la fois plus vifs et plus familiers.

Nous devons insister sur ce dernier point, et revenir à la question que nous avons posée. Comment se peut-il que les souvenirs récents soient plus familiers, s'ils reproduisent des événements qui n'ont eu lieu qu'une fois, et auxquels il semble que nous ayons moins eu l'occasion de repenser qu'aux événements anciens ? En effet, les événements récents ne se sont pas reproduits : mais il en est de même des événements anciens. Reste à savoir si on n'y a point repensé, et si on n'y a point repensé plutôt et plus souvent qu'à ceux-ci.

Mais il y a tout lieu de croire que, sans évoquer à nouveau les souvenirs récents eux-mêmes, on est revenu plusieurs fois tout au moins sur certaines réflexions qui les ont accompagnés. Chaque fois que nous replaçons une de nos impressions dans le cadre de nos idées actuelles, le cadre transforme l'impression, mais l'impression, à son tour, modifie le cadre. C'est un moment nouveau, c'est un lieu nouveau, qui s'ajoute à notre temps, à notre espace, c'est un aspect nouveau de notre groupe, qui nous le fait voir sous un autre jour. D'où un

travail de réadaptation perpétuel, qui nous oblige, à l'occasion de chaque événement, à revenir sur l'ensemble de notions élaborées à l'occasion des événements antérieurs. S'il s'agissait de passer simplement d'un fait antécédent à un fait conséquent, nous pourrions être perpétuellement dans le moment présent, et en lui seul. Mais il faut en réalité passer sans cesse d'un cadre à un autre, qui diffère sans doute très peu du précédent, mais qui en diffère : c'est pourquoi nous devons sans cesse nous représenter à nouveau presque tous les éléments de ce cadre, puisque tout changement, si léger soit il, modifie les rapports de l'élement transformé avec tous les autres. C'est ainsi qu'à l'occasion d'une visite, d'une promenade, d'une lecture que je fais aujourd'hui, je repense à ce matin, à hier, pour fixer leur place dans le temps ; je repense à d'autres endroits où j'ai été ces derniers jours, pour situer par rapport à eux ceux où je me rends, ou bien où je demeure, aujourd'hui ; et je me représente les amis que j'ai vus, les gens que j'ai rencontrés dans les rues, et les questions qui intéressent des groupes plus ou moins étendus, dont nous avons parlé, dont j'ai su ou vu qu'on s'occupait, ces derniers temps, pour me faire une idée plus précise de la portée actuelle des propos que nous allons tenir, de l'article ou du livre que j'ai sous les yeux. De ces souvenirs récents, je sais qu'ils tiennent à beaucoup d'autres de la même période, et je sais aussi que ceux-là me permettraient de retrouver ceux-ci, de même que, lorsqu'on repasse rapidement les principaux termes d'un raisonnement mathématique un peu long, on sait qu'à partir de chacun d'eux on en reconstituerait encore beaucoup d'autres qui sont compris dans le même enchaînement d'idées. Ainsi s'explique que notre pensée repasse sans cesse sur les événements de la période la plus récente, que nous ayons du moins le sentiment qu'elle s'en approche à chaque instant, et qu'il dépendrait d'elle de les reproduire.

Ainsi s'explique que les événements les plus récents soient aussi, en ce sens, les plus familiers.

Si les images rapprochées dans le temps se tiennent à ce point, il en est de même de celles qui, dans l'espace, autour de nous, forment une série continue. Ce n'est point parce que la proximité dans le temps ou l'espace agirait à la manière d'une force d'attraction, c'est plutôt qu'en général elle exprime une solidarité plus étroite. Les hommes et les objets que nous avons vus le plus récemment, ceux qui nous entourent, qui vivent et se trouvent dans nos environs immédiats, forment avec nous une société au moins temporaire. Ils agissent ou peuvent agir sur nous, et nous sur eux. Ils font partie de nos préoccupations quotidiennes. C'est pourquoi nous nous souvenons si bien du passé le plus récent, malgré les ruptures d'équilibre inattendues et les brusques changements d'orientation qui interrompent la continuité de la vie sociale. Au lendemain d'un deuil dans une famille, d'une déclaration de guerre dans une nation, le champ de nos pensées et de nos réflexions sans doute se déplace, mais nous n'en demeurons pas moins capables d'évoquer les images des jours précédents et de remonter de l'une à l'autre d'une façon continue. Quelle que soit la gravité de la crise que traverse une société, les hommes continuent à se rencontrer, à s'entretenir, les familles ne sont pas tout à coup dissoutes. La destruction et la dispersion d'une société n'empêche pas ses membres de se comporter comme s'ils en faisaient encore partie, tant que dure l'impulsion dernière qu'ils en ont reçue : or l'impulsion dernière, c'est la plus récente. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la société disparût un jour, pour reparaître le lendemain sous une autre forme, qu'un de ses membres mourût à un genre de vie sociale pour renaître à un autre. Ainsi s'explique que les derniers souvenirs qui disparaissent, ceux qui, à chaque mo-

ment, forment la trame la plus solide de notre pensée, sont ceux qui, peut-être, à distance, nous paraîtront le plus insignifiants, mais qui ne l'étaient pas, alors que nous nous en trouvions le plus près.

Si les souvenirs les plus récents demeurent quelque temps dans l'esprit, si la mémoire ne choisit pas entre eux, ils ne nous intéressent cependant pas tous pour les mêmes raisons. Il y en a qui ne se rattachent en rien, apparemment au moins, au cours actuel de nos pensées : par exemple, le costume et la physionomie de gens que je ne connais pas et que je croise par hasard, la visite d'un étranger, une suite de propos sur des sujets qui ne me concernent pas, et que je perçois au passage, dans la rue, dans un bureau, ou que j'écoute distraitement, dans un salon. D'autres répondent à des préoccupations latentes, besoins ou curiosités qui ne se réveillent que par instants, et ne sont pas au premier plan de ma conscience : par exemple, je remarque, à un étalage, des fruits, ou des denrées quelconques, et je me promets de repasser là un autre jour pour en acheter. Un spectacle comique retient mon regard, un grand cheval attelé à côté d'un petit âne, une enseigne baroque, un déguisement bouffon : je me dis que je le décrirai à mes enfants pour qu'ils s'en amusent. Je reçois une lettre où l'on m'engage à faire partie d'une société que je ne connaissais pas : il s'agit d'une œuvre sociale, d'une organisation politique, ou scientifique : je ne suis pas encore disposé à y adhérer, mais ce genre d'activité m'intéresse, je me souviendrai de ce que j'ai lu, pour y réfléchir quand j'en aurai le temps. Enfin, au milieu de ces faits insignifiants ou secondaires dans le tableau de ces dernières journées, nous en retenons d'autres qui comptent pour nous bien plus que tous ceux là : par exemple, j'ai reçu des nouvelle de ma famille, ou d'amis dont la vie est étroitement mêlée à la mienne ; ou bien j'ai fait une démarche préparée depuis

longtemps, obtenu un résultat longtemps attendu, ressenti tel chagrin, etc. Entre ces diverses catégories de faits on croirait volontiers qu'il n'y a pas de commune mesure. Cependant il arrive que les moins importants nous fassent oublier les autres, et nous en distraient momentanément : par exemple on sort d'une chambre de malade, on est triste ou désespéré, et cependant l'animation de la rue, la préoccupation de ne point nous faire écraser, les nouvelles que les journaux portent en manchette, se gravent dans notre mémoire à côté des images pénibles qui nous obsèdent, et presque sur le même plan. Cette légèreté apparente cache une conviction bien fondée : c'est qu'aucun des faits qui se produisent autour de nous ne peut nous être indifférent, tant que nous ne savons pas quelles en sont les conséquences pour nous. Celles-ci, sans doute, se font voir assez vite, et il ne nous faut pas beaucoup de temps pour être fixés : le plus souvent nous constatons au bout de quelques heures, d'un ou deux jours, que nous n'avions rien à en attendre. Mais, au moment où les faits se produisent, ou viennent de se produire, tout est possible, et nous pouvons nous attendre à tout. Ainsi, lorsqu'une assemblée parlementaire se réunit pour la première fois, tout ce qui occupe les premières séances, toutes les questions discutées, toutes les paroles prononcées ont de l'importance, et tous les députés aussi, chacun pris à part, éveillent la curiosité : car on ne sait encore ni quelles questions passeront au premier plan, ni quels membres se distingueront de la masse par leur sens politique, leur éloquence, ou simplement par leur originalité. De fait, les exemples que nous avons énumérés changent quelquefois de case : je peux apprendre par hasard, au cours d'une conversation banale avec des inconnus, des faits de nature à modifier mes projets les plus anciens, à transformer mes sentiments les plus profonds ; un commerçant, un spéculateur trouvera, en regardant les étalages, une idée qui l'enrichira, un artiste, un

écrivain, de ce qui amuse ou émeut un moment le passant, tirera les éléments d'une étude, d'un tableau, d'une caricature, d'une nouvelle. Ainsi se brise et se renoue sans cesse le cours de nos intérêts. De l'impression que laisse en nous le passé immédiat on trouverait une image assez exacte dans ces romans où l'auteur note et décrit minutieusement toutes nos réflexions au cours d'une soirée mondaine, ou au cours d'événements qui s'espacent sur quelques jours, si bien que les faits principaux sont noyés et submergés sous une foule de pensées accessoires et parasitaires, et qu'on perd à chaque instant le fil de l'histoire principale, en admettant qu'il y en ait une.

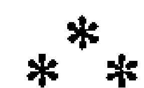
Si l'ensemble des souvenirs récents, ou plutôt des pensées qui s'y rapportent, forme un cadre qui perpétuellement se défait et se refait, c'est qu'à mesure que nous remontons plus loin dans ce passé immédiat, nous nous rapprochons de la limite au delà de laquelle nos réflexions, au lieu de nous ramener au présent, nous en écartent, et cessent de se rattacher étroitement à nos préoccupations actuelles. De tels faits remarqués il y a quelques jours, ou bien j'ai tiré tout le parti qu'il me convenait, ou bien je suis convaincu maintenant que je n'ai rien à en tirer. Mais cet effacement progressif ne se produit pas également et à la même distance dans toutes les directions. La proximité dans le temps, nous l'avons dit, n'intervient ici qu'en tant qu'elle exprime l'unité d'une période ou d'une situation de la société. Mais nous faisons partie, simultanément, de plusieurs groupes, et il faut dire qu'en général plus ils nous tiennent étroitement, plus nous sommes capables, comme s'il s'agissait de souvenirs très récents, de remonter d'un mouvement continu dans leur passé, jusqu'assez loin. Le cadre dont nous avons parlé jusqu'ici, outre ses transformations perpétuelles qui tiennent à ce que le présent se déplace, doit donc s'adapter de façon durable à ces cadres

plus étroits mais plus allongés, de même que dans la communauté très large et très changeante que constituent autour de nous tous ceux que nous rencontrons ou pouvons rencontrer sont engagés des groupes plus restreints et plus stables, amis, compagnons de travail, hommes de même croyance, membres d'une même classe, habitants d'un même village, famille large, famille étroite, sans oublier la société originale que chaque individu forme en quelque sorte avec lui-même.

Dans les villes, les hommes qui se croisent s'ignorent le plus souvent. La masse des êtres qui circule dans les rues de nos grandes cités représente une société qui s'est désintégrée et un peu « mécanisée ». Les images de la rue glissent sur nous sans laisser de traces bien durables, et il en est de même de la plupart des impressions ou souvenirs qui ne se rattachent point à la partie de notre vie sociale la plus importante. Celle-ci suppose l'existence de groupes continus avec lesquels nous avons fait ou faisons corps, soit que nous les traversions à intervalles plus ou moins éloignés, soit que nous ne cessions pas d'y adhérer. Nous retrouvons le passé de ces groupes, les événements et les personnes qui les définissent pour nous, parce qu'il semble que notre pensée oriente de façon constante une de ses faces de leur côté. Qu'on songe à une maison, construite au milieu d'un parc : aux environs immédiats, des allées se séparent, se rejoignent, serpentent et s'entrecroisent et ramènent toutes à peu près au même endroit : ainsi la plupart de nos réflexions sur les événements les plus récents ne s'écartent guère du présent, et ne nous conduisent pas bien loin ; mais supposons que la maison soit au point de départ ou sur le passage de plusieurs routes qui conduisent d'un bourg à un autre, d'une ville à une autre ville : ces grands chemins traversent le réseau des allées, sans que leur direction s'infléchisse : si nous les suivons, ils

nous conduiront toujours plus loin ; et on peut imaginer aussi qu'autour de la maison des éclaircies nous permettent d'apercevoir entre les arbres, au delà du parc, et même au delà d'autres parcs, de bois, de collines, une partie de ces routes, ou d'autres que nous avons suivies quelque temps, et qui font partie du même ensemble. C'est ainsi que la série de nos souvenirs de famille, l'histoire de nos relations anciennes et récentes avec tel ou tel de nos amis d'à présent, les groupes d'images successives qui dessinent les grandes lignes de notre activité continue et les courants de notre vie émotive ou passionnelle, traversent la couche superficielle des souvenirs récents, et nous conduisent par une voie directe, c'est-à-dire par une suite de réflexions qui, dans la masse des autres, forment un système mieux lié et en quelque sorte plus rigide, dans des régions plus éloignées du passé. Quand nous disons, d'ailleurs, que ces voies sont directes, nous entendons qu'elles traversent les pays, vallées et montagnes, sans s'y égarer, sans en faire le tour, sans en suivre toutes les sinuosités, ni envelopper dans leurs replis tout ce qui mériterait d'être vu : tendues d'un point à un autre, elles nous transportent en quelque sorte par-dessus ce qui est dans l'intervalle : notre attention se fixe seulement sur les endroits qu'elles relient. En d'autres termes la mémoire, lorsqu'elle s'applique non plus au passé immédiat, mais, par exemple, au passé de notre famille, ne reproduit pas tout le détail des événements et des figures, et ne passe point par une série continue d'images juxtaposées dans le temps. Tandis que, nous l'avons vu, les faits du passé immédiat nous paraissent tous importants, aussi longtemps que nous ne nous en sommes pas éloignés, il y a des époques, des incidents, des dates, des personnes que la famille met au premier plan dans son histoire, et qu'elle impose avec le plus de force à l'attention de ses membres. Ainsi se constituent d'autres cadres, bien différents des pré-

cédents en ce qu'ils ne comprennent qu'un nombre limité de faits saillants, séparés par des intervalles quelquefois assez larges, et qui leur ressemblent toutefois en ceci : comme eux ils résultent de ce que la mémoire des hommes dépend des groupes qui les enveloppent et des idées ou des images auxquelles ces groupes s'intéressent le plus.



En résumé, comme l'a bien vu M. Bergson, ce n'est point par hasard, lorsque nous recherchons la place d'un souvenir dans le passé, que nous tombons sur certains autres souvenirs voisins de celui-là, qui l'encadrent et qui nous permettraient de le localiser. Mais, d'autre part, il n'est pas non plus nécessaire de supposer que nous évoquons tous les souvenirs qui reproduiraient tous les événements et toutes les images de ce passé, jusqu'à ce que nous le rencontrions. M. Bergson a parlé lui-même de ces « souvenirs dominants » qui jalonnent le temps écoulé, comme d'autant de supports sur lesquels reposeraient tous les autres, à partir desquels, de proche en proche, en passant en revue tous ceux qui se succèdent entre eux, nous arriverions à celui qui nous occupe. Mais, dans sa pensée, ces souvenirs dominants ne sont pas exactement des points de repère. Ils servent plutôt à déterminer l'ordre de grandeur ou d'intensité des souvenirs que nous devons évoquer pour que reparaisse le souvenir cherché. Tout se passe comme si, ayant à retrouver une ville et son emplacement, nous prenions successivement des cartes d'une échelle de plus en plus grande, jusqu'à ce que l'une d'entre elles contienne la ville en question. C'est bien cela qu'il entend par l'expansion ou la dilatation de la mémoire. Les souvenirs dominants correspondraient à telles ou telles villes carac-

téristiques par leur grandeur ou le nombre de leurs habitants, et qui nous permettraient de distinguer les différentes échelles, si bien que nous serions assurés de retrouver, sur la même carte qu'elles, d'autres villes proches, et d'une importance équivalente. A cela se bornerait leur rôle. Sinon, s'il suffisait d'évoquer ces villes caractéristiques pour découvrir celle que nous cherchons, il suffirait aussi que notre attention se porte sur elles, et sur les rapports qu'elles peuvent avoir avec celle-ci, mais il serait inutile de reproduire en même temps toutes les autres, c'est-à-dire de regarder la carte et tout ce qu'elle contient.

Mais il nous semble qu'une telle méthode nous donnerait à la fois trop, et pas assez. D'une part, elle suppose qu'à propos d'un souvenir il faut reproduire tous les autres souvenirs de même importance, ou, plus exactement, tous les souvenirs correspondant à des événements qui, dans le passé, eurent la même importance. Mais, nous l'avons vu, d'une foule de faits ou de figures qui, autrefois, nous parurent en effet tous importants, le plus grand nombre ont assez vite disparu de telle sorte qu'il ne soit plus possible aujourd'hui, au moyen de nos idées et de nos perceptions actuelles, de nous les rappeler. Est-ce là une illusion ? Ces souvenirs subsistent-ils à l'arrière-plan de la mémoire ? Mais, si nombreux que soient les souvenirs qui défilent dans notre esprit, quand nous en cherchons un qui se dissimule, nous savons bien qu'ils le sont beaucoup moins que ceux qui nous demeuraient présents autrefois, alors qu'ils faisaient partie de notre passé immédiat. Dira-t-on qu'il s'agit en réalité des souvenirs qui nous paraissent en ce moment les plus importants ? C'est donc qu'on les envisage du point de vue du présent. Mais alors ce n'est plus le passé tout entier qui exerce sur nous une pression en vue de pénétrer dans notre conscience. Ce n'est plus la série chronologique des états passés qui reproduirait exac-

tement les événements anciens, mais ce sont ceux-là seuls d'entre eux qui correspondent à nos préoccupations actuelles, qui peuvent reparaître. La raison de leur réapparition n'est pas en eux, mais dans leur rapport à nos idées et perceptions d'aujourd'hui : ce n'est donc pas d'eux que nous partons, mais de ces rapports.

D'autre part, une telle méthode ne suffirait pas : elle ne nous permettait pas de retrouver la place d'un souvenir. En effet, il s'agit, d'abord, de chercher ce souvenir dans telle région du passé. Mais pourquoi dans telle région plutôt que dans toute autre ? Pourquoi dans telle section de la carte à petite ou à grande échelle, en la supposant unique, plutôt que dans telle autre ? Choisirons-nous cette section au hasard ? Admettons que nous passions méthodiquement des cartes moins détaillées aux cartes plus détaillées, plus les cartes s'agrandiront, ou plus se multiplieront les villes, plus nous serons perdus. Pourquoi partirions-nous de telle ville connue, de tel souvenir dominant, plutôt que d'une autre ? Et pourquoi, à partir d'elle, suivrions-nous telle direction, plutôt que toute autre ? Si nous ne voulons pas procéder au hasard, il faut bien que nous ayons d'avance dans l'esprit quelque notion générale des rapports qu'il y a entre le souvenir cherché et les autres, et il faut que nous réfléchissions sur ces rapports. Pourquoi est-il si malaisé de retrouver une personne dans les rues d'une ville ? C'est que la foule qui remplit les rues est mouvante, c'est que les unités qui la composent se déplacent sans cesse l'une par rapport à l'autre, c'est qu'il n'y a aucun rapport défini et stable entre cette personne et aucune de ces unités. Il faudrait que j'aie le temps et la possibilité de dévisager une à une toutes les personnes de cette ville, au moins celles qui, par leur taille, leur costume, etc., correspondent à celle que nous cherchons. Je la découvrirai plus certainement si je vais dans les hôtels où elle a pu

descendre, à la poste, dans les musées, etc., parce qu'il y a, en effet, des raisons pour quelle s'y trouve ou qu'on l'y ait vue. Qu'on réfléchisse d'un peu près à l'exemple que nous avons donné, la recherche d'une petite ville sur une carte très détaillée : on s'apercevra que, dans bien des cas, si on la trouve, ce n'est point parce qu'on a aperçu son nom perdu au milieu de beaucoup d'autres : c'est qu'on a, par une série de remarques et de recoupements, déterminé l'endroit précis où elle devait être, et où on était en mesure d'indiquer son emplacement, sans même lire son nom.

Par exemple, au lieu d'une carte très détaillée, je puis avoir à ma disposition plusieurs cartes d'un pays, très schématiques, l'une où sont dessinés les fleuves et les chaînes de montagne, une autre qui indique la division en départements ou provinces, une troisième, celle du réseau des chemins de fer, avec les grandes stations. Si je sais qu'une ville donnée se trouve dans telle grande subdivision administrative, sur telle ligne de chemin de fer, à proximité de tel fleuve, j'en repérerai de façon très approchée l'emplacement. Or il nous semble bien que la mémoire, en général, ne procède guère autrement. Elle dispose de cadres qui sont assez simples, et auxquels elle se réfère assez souvent, pour qu'on puisse dire qu'elle les porte toujours avec elle. Elle peut, en tout cas, les reconstruire à tout moment, car ils sont faits de notions qui interviennent sans cesse dans sa pensée et celle des autres, et qui s'imposent à elle avec la même autorité que les formes du langage.

Pour localiser un souvenir, il faut, en définitive, le rattacher à un ensemble d'autres souvenirs dont on connaît la place dans le temps. Les psychologues associationnistes ont soutenu que, pour opérer ce rapprochement, on n'a besoin que d'évoquer, partant de ce souvenir, ceux qui ont été en contiguïté dans le temps ou l'espace avec lui. A quoi on a objecté qu'on ne peut penser à un rapport

de contiguïté entre deux termes que si on les connaît déjà l'un et l'autre ; cela revient à dire que l'attention se porte alors sur ces deux termes, parmi beaucoup d'autres, et qu'il n'est pas possible de localiser un souvenir si la suite chronologique des termes dont il fait partie ne se présente pas à nous. Mais, nous l'avons vu, ce qui rattache les uns aux autres des souvenirs récents, ce n'est point qu'ils sont contigus dans le temps, c'est qu'ils font partie d'un ensemble de pensées communes à un groupe, au groupe des hommes avec lesquels nous sommes en rapport en ce moment, ou nous avons été en rapport le jour ou les jours précédents. Il suffit donc, pour que nous les évoquions, que nous nous placions au point de vue de ce groupe, que nous adoptions ses intérêts, et que nous suivions la pente de ses réflexions. Mais il en est exactement de même lorsque nous cherchons à localiser des souvenirs anciens. Nous devons les replacer dans un ensemble de souvenirs communs à d'autres groupes, groupes plus étroits et plus durables, tels que notre famille. Pour évoquer cet ensemble, il suffit, là encore, que nous adoptions l'attitude commune aux membres de ce groupe, que notre attention se porte sur les souvenirs qui sont toujours au premier plan de sa pensée, et à partir desquels il est habitué, au moyen d'une logique qui lui est propre, à retrouver ou reconstruire tous ses autres souvenirs. Il n'y a pas de différence, à cet égard, entre les souvenirs récents et les souvenirs anciens. Il n'y a pas plus lieu de parler ici d'association par ressemblance que, dans le cas des souvenirs récents, d'association par contiguïté. Certes, les souvenirs de famille se ressemblent en ce qu'ils se rapportent à une même famille. Mais ils diffèrent sous beaucoup d'autres rapports. La ressemblance n'est, dans ce cas, que le signe d'une communauté d'intérêts et de pensées. Ce n'est point parce qu'ils sont semblables qu'ils peuvent s'évoquer en même temps. C'est plutôt parce qu'un même

groupe s'y intéresse, et est capable de les évoquer en même temps, qu'ils se ressemblent.

Ce qui fait que les psychologues ont imaginé d'autres théories pour expliquer la localisation des souvenirs, c'est que, de même que les hommes font partie en même temps de beaucoup de groupes différents, de même le souvenir d'un même fait peut prendre place dans beaucoup de cadres, qui relèvent de mémoires collectives distinctes. S'en tenant à l'individu, ils ont constaté que les souvenirs pouvaient s'associer, dans sa pensée, de bien des manières. Alors, ou bien ils ont classé ces associations en quelque groupes très généraux, sous les rubriques de la ressemblance et de la contiguité, ce qui n'était pas une explication. Ou bien ils ont rendu compte de la diversité des associations par la diversité des individus, telle qu'elle résulte de leurs dispositions physiologiques naturelles ou acquises : hypothèse très compliquée, difficilement vérifiable, qui nous écarte du domaine psychologique, et qui n'est en somme, elle aussi, qu'une constatation. En réalité il est exact que les souvenirs se présentent sous forme de systèmes. C'est parce qu'ils sont associés dans l'esprit qu'ils s'évoquent, et que les uns permettent de reconstruire les autres. Mais ces divers modes d'association des souvenirs résultent des diverses façons dont les hommes peuvent s'associer. On ne comprend bien chacun d'eux, tel qu'il se présente dans la pensée individuelle, que si on le replace dans la pensée du groupe correspondant. On ne comprend bien quelle est leur force relative, et comment ils se combinent dans la pensée individuelle, qu'en rattachant l'individu aux groupes divers dont il fait en même temps partie.

Certes chacun, suivant son tempérament particulier et les circonstances de sa vie, a une mémoire qui n'est celle d'aucun autre. Elle n'en est pas moins une partie et comme un aspect de la mémoire du groupe, puisque de toute impres-

sion et de tout fait, même qui vous concerne en apparence le plus exclusivement, on ne garde un souvenir durable que dans la mesure où on y a réfléchi, c'est-à-dire où on l'a rattaché aux pensées qui nous viennent du milieu social. On ne peut en effet réfléchir sur les événements de son passé sans raisonner à propos d'eux ; or, raisonner, c'est rattacher en un même système d'idées nos opinions, et celles de notre entourage ; c'est voir dans ce qui nous arrive une application particulière de faits dont la pensée sociale nous rappelle à tout moment le sens et la portée qu'ils ont pour elle. Ainsi les cadres de la mémoire collective enferment et rattachent les uns aux autres nos souvenirs les plus intimes Il n'est pas nécessaire que le groupe les connaisse. Il suffit que nous ne puissions les envisager autrement que du dehors, c'est-à-dire en nous mettant à la place des autres, et que, pour les retrouver, nous devions suivre la même marche qu'à notre place ils auraient suivie.

CHAPITRE V

LA MÉMOIRE COLLECTIVE DE LA FAMILLE

Il a été souvent question, dans les pages précédentes, de la mémoire collective et de ses cadres, sans qu'on l'ait envisagée du point de vue du groupe ou des groupes dont elle serait une des fonctions les plus importantes. Nous nous en sommes tenu jusqu'ici à observer et signaler tout ce qu'il entre de social dans les souvenirs individuels, c'est-à-dire dans ceux où chaque homme retrouve son propre passé, et croit souvent ne retrouver rien que cela. A présent que nous avons reconnu à quel point l'individu est, à cet égard comme à tant d'autres, dans la dépendance de la société, il est naturel que nous considérions le groupe lui-même comme capable de se souvenir, et que nous attribuions une mémoire à la famille, par exemple, aussi bien qu'à tout autre ensemble collectif.

Ce n'est pas là une simple métaphore. Les souvenirs de famille se développent, à vrai dire, comme sur autant de terrains différents, dans les consciences des divers membres du groupe domestique : même lorsqu'ils sont rapprochés, à plus forte raison lorsque la vie les tient éloignés l'un de l'autre, chacun d'eux se souvient à sa manière du passé familial commun. Ces consciences restent à certains égards impénétrables les unes aux autres, mais à certains égards seulement. En dépit des distances que mettent entre eux l'opposition des tempéraments et la variété des circonstances, du fait qu'ils ont été mêlés à la même vie quoti-

dienne, et qu'entre eux des échanges perpétuels d'impressions et d'opinions ont resserré des liens dont ils sentent quelquefois d'autant plus vivement la résistance qu'ils s'efforcent de les briser, les membres d'une famille s'aperçoivent bien qu'en eux les pensées des autres ont poussé des ramifications qu'on ne peut suivre et dont on ne peut comprendre le dessin, dans son ensemble, qu'à condition de rapprocher toutes ces pensées et, en quelque sorte, de les rejoindre. Un enfant, dans une classe d'école, est comme une unité humaine complète, tant qu'on ne l'envisage que sous l'angle de l'école ; le même enfant, si on songe alors à ses parents, si, sans quitter le milieu scolaire, il parle à ses camarades ou à son maître de sa famille, de sa maison, n'apparaît plus que comme une partie et un fragment détaché d'un tout ; c'est que ses gestes et ses paroles d'écolier s'accordent si bien, tant qu'il s'y trouve, avec le cadre de l'école, qu'on le confond avec l'école elle-même ; mais on ne le confond pas avec sa famille, tant qu'il en est éloigné, car les pensées qui le ramènent vers ses parents et qu'il peut exprimer ne trouvent pas de point d'attache à l'école : personne ne les comprend, personne ne peut les compléter ; et elles ne se suffisent certainement pas.

Si l'on s'en tenait à la mémoire individuelle, on ne comprendrait pas en particulier que les souvenirs de famille reproduisent rien d'autre que les circonstances où nous sommes entrés en contact avec tel ou tel de nos parents. Continus ou intermittents, ces rapprochements donneraient lieu à des impressions successives, dont chacune sans doute peut durer et demeurer pareille à elle-même pendant une période plus ou moins longue, mais qui n'auraient pas d'autre stabilité que celle que leur communiquerait la conscience individuelle qui les éprouve. D'ailleurs, puisque, dans un groupe d'individus, il y en a toujours quelques-uns qui changent, l'aspect de l'ensemble changerait aussi

sans cesse pour chacune de ses parties. Les souvenirs familiaux se réduiraient ainsi à une suite de tableaux successifs : ils reflèteraient avant tout les variations de sentiment ou de pensée de ceux qui composent le groupe domestique. La famille obéirait à l'impulsion de ses membres, et les suivrait dans leurs mouvements. Sa vie s'écoulerait comme la leur, dans le même temps qu'elle, et les traditions de famille ne dureraient qu'autant qu'il pourrait leur convenir.

Mais il n'en est rien. De quelque manière qu'on entre dans une famille, par la naissance, par le mariage, ou autrement, on se trouve faire partie d'un groupe où ce ne sont pas nos sentiments personnels, mais des règles et des coutumes qui ne dépendent pas de nous, et qui existaient avant nous, qui fixent notre place. Nous le sentons bien, et nous ne confondons pas nos impressions et réactions affectives en présence des nôtres, et les pensées et sentiments qu'ils nous imposent. « Il faut, a dit Durkheim, distinguer radicalement de la famille le rapprochement d'êtres unis par un lien physiologique, d'où dérivent des sentiments psychologiques individuels qu'on retrouve aussi chez les animaux[1] ». Dira-t-on que les sentiments que nous éprouvons pour nos parents s'expliquent par des rapports de consanguinité, rapports individuels, si bien qu'eux-mêmes seraient des sentiments individuels ? Mais, d'abord, l'enfant, chez qui ces sentiments se forment et se manifestent avec tant d'intensité, ne comprend pas la nature de tels rapports. D'autre part, il y a bien des sociétés où la parenté ne suppose pas la consanguinité. Cependant, les sentiments de famille ne s'expliquent pas non plus par les soins de la mère, par l'ascendant physique du père, par la cohabitation habituelle avec les frères et sœurs. Derrière tout cela, dominant tout cela, il y a bien un

1. Durkheim. *Cours inédit sur la famille.*

sentiment à la fois obscur et précis de ce qu'est la parenté, qui ne peut prendre naissance que dans la famille, et qui ne s'explique que par elle. Que nos sentiments et nos attitudes nous soient inculqués ou enseignés à cet égard par des individus, peu importe : ne s'inspirent-ils pas eux-mêmes d'une conception générale de la famille ? Et il en est de même des relations d'ordre familial qui s'établissent entre époux. Dans l'antiquité le mariage n'a jamais été la simple consécration d'un rapprochement fondé sur un sentiment mutuel. La fille grecque ou romaine entrait dans une famille nouvelle dont elle devait accepter le culte et les traditions. Dans nos sociétés, ni l'homme, ni la femme ne savent bien, avant le mariage, dans quel rapport ils vont se trouver, et quel ordre d'idées et de sentiments s'imposeront à eux, du fait qu'ils fondent une famille nouvelle. Rien, dans leur passé individuel, ne peut le leur faire prévoir. Aucun d'eux, même après le mariage, ne pourra enseigner à l'autre, à cet égard, ce qu'il croit ignorer lui-même. Mais tous deux, obéiront à des règles traditionnelles, qu'ils ont apprises inconsciemment dans leur famille, comme leurs enfants les apprendront après eux. C'est ainsi que nous savons, sans nous en douter, tout ce qu'il nous est nécessaire de mettre en œuvre, en quelque situation familiale que les circonstances puissent nous placer.

Dès lors, il faut bien admettre que les impressions et expériences des individus qu'unissent des rapports de parenté reçoivent leur forme et une large partie de leur sens de ces conceptions que l'on comprend et dont on se pénètre du seul fait qu'on entre dans le groupe domestique ou qu'on en fait partie. De bonne heure l'enfant adopte vis-à-vis de son père, de sa mère, et de tous les siens une attitude qui ne s'explique pas seulement par l'intimité de la vie, par la différence d'âge, par les sentiments habituels d'affection pour ceux qui nous

entourent, de respect vis-à-vis d'être plus forts que nous et de qui nous dépendons, et de reconnaissance en raison des services qu'ils nous rendent. De tels sentiments, si spontanés soient-ils, suivent des chemins tracés d'avance, et qui ne dépendent point de nous, mais dont la société a pris soin d'arrêter la direction. Il n'y a rien de moins naturel, à vrai dire, que ce genre de manifestations affectives, rien qui se conforme davantage à des préceptes et résulte plus d'une sorte de dressage. Les sentiments, même modérés, subissent bien des fluctuations, et se transportent ou se transporteraient souvent, si on ne leur faisait pas obstacle, d'une personne à l'autre. Il est déjà bien extraordinaire que la famille réussisse si généralement à obtenir de ses membres qu'ils s'aiment tout le temps, en dépit de l'éloignement et des séparations, et qu'ils dépensent dans son sein la plus grande part des ressources affectives dont ils disposent. Sans doute, à l'intérieur même de la famille, les sentiments ne se règlent pas toujours sur les rapports de parenté. Il arrive qu'on aime des grands-parents, et même des oncles, des tantes, autant et plus que son père ou sa mère, qu'on préfère un cousin à un frère. Mais à peine se l'avoue-t-on à soi-même, et l'expression des sentiments ne s'en règle pas moins sur la structure de la famille : or c'est ce qui importe, sinon pour l'individu, du moins pour que le groupe conserve son autorité et sa cohésion. Sans doute aussi, hors de la famille, on a des amis ; on peut aimer d'autres que les siens. Mais alors, ou bien la famille réussit à s'agréger ces relations et liaisons, soit que de tels amis, par le privilége que leur confère l'ancienneté de nos rapports, ou parce que nous leur ouvrons l'intimité de notre maison, deviennent presque des parents, soit que le mariage transforme en parenté ce qui n'était que le rapprochement de deux individus. Ou bien elle s'en désintéresse, comme si, entre ce genre d'affectivité capricieuse, déréglée, ima-

ginative, et les sentiments bien définis et permanents sur lesquels elle repose il n'existait aucune commune mesure. Ou bien, enfin, elle prend acte de ce qu'un de ses membres a passé dans un autre groupe et s'est séparé d'elle, soit qu'elle attende le retour du fils prodigue, soit qu'elle fasse mine de l'avoir oublié. Ainsi, ou bien nos sentiments se développent dans les cadres de notre famille et se conforment à son organisation, ou bien ils ne peuvent être partagés par ses autres membres qui, tout au moins en droit, refusent de s'en émouvoir ou de s'y intéresser.

C'est surtout lorsqu'on compare divers types d'organisation familiale qu'on s'étonne de tout ce qu'il y a d'acquis et de rapporté, dans ceux de nos sentiments que nous pourrions croire les plus simples et les plus universels. Déjà, suivant que la filiation s'établit en ligne masculine ou utérine, le fils reçoit, ou ne reçoit pas le nom de son père, il fait ou ne fait point partie de sa famille. Dans une société à desdendance maternelle, l'enfant non seulement quand il est petit, mais de plus en plus à mesure qu'il prend mieux conscience de sa situation au milieu des autres hommes, considère sa mère et les parents de celle-ci comme sa famille étroite, et néglige d'autant son père dont les ancêtres ne sont pas les siens. Dans nos sociétés, un frère estime qu'il y a entre lui et sa sœur des rapports aussi étroits qu'entre lui et son frère : nous considérons comme nos parents au même titre nos oncles et nos cousins paternels ou maternels ; en Grèce, où la famille ne comprenait que les descendants issus d'un mâle par les mâles, il en était tout autrement. La famille romaine constituait un vaste corps qui, par l'adoption, s'agrégeait de nouveaux membres, et se rattachait un grand nombre d'esclaves et de clients[1].

1. L'esclave et le client faisaient partie de la famille et étaient enterrés dans le tombeau commun. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 20e édit., p. 67, note, et aussi p. 127 sq.

Comment, dans nos sociétés où la famille tend de plus en plus à se réduire au groupe conjugal, les sentiments qui unissent les époux et qui, avec les sentiments qui les unissent à leurs enfants, suffisent presque à constituer l'atmosphère affective de la famille, ne tireraient-ils pas une partie de leur force de ce qu'ils sont presque l'unique ciment qui tient assemblés les membres du groupe ? Au contraire dans la famille romaine, l'union conjugale n'est qu'un des nombreux rapports qui unissent au père de famille non seulement ceux qui ont le même sang que lui, mais ses clients, ses affranchis, ses esclaves, et ses enfants d'adoption : les sentiments conjugaux ne jouent dès lors qu'un rôle de second plan ; la femme considère surtout son mari comme le *pater familias*, et le mari, de son côté, voit dans sa femme non point une « moitié » de la famille, mais un de ses éléments parmi beaucoup d'autres, et qu'on en pourrait d'ailleurs éliminer sans atteindre sa vitalité ni réduire sa substance. On a expliqué l'instabilité des mariages et la fréquence des divorces à Rome par l'intervention des parents, parents du mari et parents de la femme, qui auraient eu le pouvoir de dissoudre une union conclue avec leur consentement[1] ; mais on n'eût pas toléré cette intervention si le divorce eût menacé l'existence même de la famille, comme dans nos sociétés. S'il est exact qu' « en admettant à Rome une moyenne de trois ou quatre mariages pour chaque personne, dans le cours de son existence », nous restions « en deçà plutôt qu'au delà de la réalité », en sorte que ce régime matrimonial correspondrait à une « polygamie successive », les sentiments des époux se devaient distinguer du genre d'attachement qu'accompagne l'idée du mariage indissoluble.

1. Lacombe (Paul), *La famille dans la société romaine, étude de moralité comparée*, 1889, p. 208 sq.

Outre ces règles communes à toute une société, il existe des coutumes et façons de penser propres à chaque famille, et qui imposent également, et même plus expressément encore, leur forme aux opinions et sentiments de leurs membres. « Dans la Rome antique, nous dit Fustel de Coulanges, il n'y avait pour la religion domestique ni règles, ni formes, ni rituel commun. Chaque famille avait l'indépendance la plus complète. Nulle puissance extérieure n'avait le droit de régler son culte ou sa croyance. Il n'y avait pas d'autre prêtre que le père. Comme prêtre il ne connaissait aucune hiérarchie. Le pontife de Rome pouvait bien s'assurer que le père de famille accomplissait tous ses rites religieux, mais il n'avait pas le droit de lui commander la moindre modification. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, telle était la règle absolue. Chaque famille avait ses cérémonies qui lui étaient propres, ses fêtes particulières, ses formules de prière et ses hymnes. Le père, seul interprète et seul pontife de sa religion, avait seul le pouvoir de l'enseigner, et ne pouvait l'enseigner qu'à son fils. Les rites, les termes de la prière, les chants, qui faisaient partie essentielle de cette religion domestique, étaient un patrimoine, une propriété sacrée, que la famille ne partageait avec personne, et qu'il était même interdit de révéler aux étrangers ». De même, dans les sociétés les plus traditionnelles d'aujourd'hui, chaque famille a son esprit propre, ses souvenirs qu'elle est seule à commémorer, et ses secrets qu'elle ne révèle qu'à ses membres. Mais ces souvenirs, de même, d'ailleurs, que les traditions religieuses des familles antiques, ne consistent pas seulement en une série d'images individuelles du passé. Ce sont, en même temps, des modèles, des exemples, et comme des enseignements. En eux s'exprime l'attitude générale du groupe ; ils ne reproduisent pas seulement son histoire, mais ils définissent sa nature, ses qualités et ses faiblesses. Quand on dit : « Dans

notre famille, on vit longtemps, ou : on est fier, ou : on ne s'enrichit pas », on parle d'une propriété physique ou morale qu'on suppose inhérente au groupe, et qui passe de lui à ses membres. Quelquefois, c'est le lieu ou le pays d'origine de la famille, c'est telle ou telle figure caractéristique d'un de ses membres, qui devient le symbole plus ou moins mystérieux du fonds commun d'où ils tirent leurs traits distinctifs. En tout cas, de divers éléments de ce genre retenus du passé, la mémoire familiale compose un cadre qu'elle tend à conserver intact et qui est en quelque sorte l'armature traditionnelle de la famille. Bien qu'il soit constitué par des faits qui eurent une date, par des images qui ne durèrent qu'un temps, comme on y retrouve les jugements que la famille, et celles qui l'entourent, ont porté sur eux, il participe de la nature de ces notions collectives qui ne se placent ni en un lieu, ni à un moment défini, et qui semblent dominer le cours du temps.

Supposons, maintenant, que nous nous rappelions un événement de notre vie familiale qui, comme on dit, s'est gravé dans notre mémoire. Essayons d'en éliminer ces idées et ces jugements traditionnels qui définissent l'esprit de famille. Que demeure-t-il ? Mais est-il même possible d'opérer une telle dissociation, et de distinguer, dans le souvenir de l'événement, « l'image de ce qui n'a eu lieu qu'une fois, qui se rapporte à un moment et à un lieu unique », et les notions où s'exprime en général notre expérience des actes et manières d'être de nos parents.

Quand Chateaubriand raconte, dans une page fameuse, comment on passait les soirées au château de Combourg, s'agit-il d'un événement qui n'a eu lieu qu'une fois ? A-t-il été, un soir plutôt que les autres, particulièrement frappé par les allées et venues silencieuses de son père, par l'aspect de la salle, et par les détails qu'il met en relief dans son tableau ? Non : mais il a rassemblé sans doute en

une seule scène les souvenirs de beaucoup de soirées, tels qu'ils se gravèrent dans sa mémoire et dans celle des siens : c'est le résumé de toute une période, c'est l'idée d'un genre de vie. On y entrevoit le caractère des acteurs, tel qu'il ressort sans doute du rôle qu'ils jouent dans cette scène, mais aussi de leur manière d'être habituelle, et de toute leur histoire. Certes, ce qui nous intéresse surtout, c'est Chateaubriand lui-même, et le sentiment d'oppression, de tristesse et d'ennui qui s'entretient en lui au contact de ces gens et de ces choses. Mais qui ne voit qu'en un autre milieu ce sentiment n'aurait pas pu naître, ou que, s'il y était né, il n'eût été le même qu'en apparence, et qu'il implique des coutumes familiales qui n'existaient que dans cette petite noblesse provinciale de l'ancienne France, aussi bien que les traditions propres à la famille de Chateaubriand ? C'est un tableau reconstruit, et loin que, pour le voir s'évoquer en sa réalité d'autrefois, il faille renoncer à réfléchir, c'est par réflexion que l'auteur choisit tels traits physiques et telles particularités de costume, qu'il dit, par exemple, à propos de son père : « il était vêtu d'une robe de ratine blanche que je n'ai vue qu'à lui : sa tête demi-chauve était couverte d'un grand bonnet blanc qui se tenait tout droit ;... il penchait vers nous sa joue sèche et blanche, sans nous répondre », ou, de sa mère, qu'elle « se jetait en soupirant sur un vieux lit de jour de siamoise flambée », et qu'il mentionne « le grand flambeau d'argent surmonté d'une bougie », l'horloge qui scandait cette promenade nocturne, et la petite tour de l'Ouest, tous traits associés à dessein pour nous mieux rendre les caractères de ses parents, la monotonie de cette existence recluse telle que celle, d'ailleurs, de beaucoup de gentilshommes campagnards de ce temps, et pour recomposer l'atmosphère habituelle de ces soirées familiales si étranges. Certes, c'est une description faite longtemps après par un écrivain ; celui

qui raconte est bien obligé de traduire ses souvenirs pour les communiquer ; ce qu'il dit ne correspond peut-être pas exactement à tout cequ'il évoque. Mais, telle quelle, la scène n'en donne pas moins, en un raccourci saisissant, l'idée d'une famille, et, pour être un résumé de réflexions et de sentiments collectifs, elle n'en projette pas moins, sur l'écran d'un passé obscurci et brouillé, une image singulièrement vive.

Une scène déterminée qui s'est déroulée dans notre maison, dont nos parents furent les personnages, et qui a marqué dans notre mémoire, ne reparaît donc pas comme le tableau d'un jour, tel que nous le vîmes alors. Nous la composons à nouveau, et nous y faisons entrer des éléments empruntés à bien des périodes qui la précédèrent et qui la suivirent. La notion que nous avons en ce moment de la nature morale de nos parents, et de l'événement en lui-même jugé à distance, s'impose avec trop de force à notre esprit pour que nous ne nous en inspirions pas. Et il en est de même de ces événements et de ces figures qui se détachent sur l'ensemble de la vie familiale, qui la résument, et servent de points de repère à celui qui veut localiser des traits et circonstances moins importants. Bien qu'ils aient une date, nous pourrions en réalité les déplacer le long de la ligne du temps sans les modifier : ils se sont grossis de tout ce qui précède, et ils sont déjà gros de tout ce qui suit. A mesure qu'on s'y reporte plus souvent, qu'on y réfléchit davantage, loin de se simplifier, ils concentrent en eux plus de réalité, parce qu'ils sont au point de convergence d'un plus grand nombre de réflexions. Ainsi, dans le cadre de la mémoire familiale, ce sont bien des figures et des faits qui font office de points de repère ; mais chacune de ces figures exprime tout un caractère, chacun de ces faits résume toute une période de la vie du groupe ; ce sont à la fois des images et des notions. Que notre réflexion se porte sur elles : tout se passera sans doute comme si nous

avions repris contact avec le passé. Mais cela veut dire, seulement, qu'à partir du cadre nous nous sentons capables de reconstruire l'image des personnes et des faits.

***

Il est vrai que toutes sortes d'idées peuvent évoquer en nous des souvenirs de famille. Du moment, en effet, que la famille est le groupe au sein duquel se passe la plus grande partie de notre vie, aux pensées familiales se mêlent la plupart de nos pensées. Ce sont nos parents qui nous communiquèrent nos premières notions sur les gens et les choses. Du monde extérieur nous ne connûmes longtemps rien que par les répercussions des événements du dehors dans le cercle de nos parents. Pensons-nous à une ville ? Elle nous peut rappeler un voyage que nous y fîmes jadis avec notre frère. Pensons-nous à une profession ? Elle nous rappelle tel parent, qui l'exerce. Pensons-nous à la richesse ? Nous nous représenterons tels et tels membres de notre famille, tandis que nous chercherons à évaluer leur fortune. Il n'est donc point d'objet proposé à notre réflexion à partir duquel, par une série d'associations d'idées, il ne soit possible de retrouver quelque pensée qui nous replonge, dans le passé lointain ou récent, au milieu des nôtres.

Il n'en résulte nullement que ce que nous avons appelé le cadre de la mémoire familiale comprenne toutes ces notions qui correspondent à des objets tout autres que la famille elle-même. Supposons qu'au hasard d'une lecture le nom d'une ville de France, Compiègne, vienne sous mes yeux, et que, comme je l'ai dit, je me souvienne à ce propos d'un voyage qui m'y amena en compagnie de mon frère. De deux choses l'une. Ou bien mon attention ne s'attache point particulièrement à mon frère en tant qu'il est mon

frère, mais à la ville que nous avons visitée, à la forêt où nous nous sommes promenés : je me rappelle alors les réflexions que nous échangions sur tout ce qui frappait nos yeux, ou au hasard de la conversation, et il me semble qu'à mon frère je pourrais substituer un ami qui ne me serait parent à aucun titre, sans que mon souvenir fût sérieusement modifié : mon frère n'est en quelque sorte qu'un acteur parmi d'autres, dans une scène dont l'intérêt principal n'est pas dans les rapports de parenté qui nous unissent, soit que je pense surtout à la ville, et que j'essaie d'en mieux reconstituer l'aspect, soit que je me rappelle telle idée qui fut pour nous sujet de discussion au cours de notre promenade : alors, bien que je pense à mon frère, je n'ai cependant pas le sentiment de me rappeler un événement de ma vie de famille. Ou bien, à l'occasion de ce souvenir, c'est bien à mon frère en tant que tel que je m'intéresse. Mais alors, si je veux le mieux voir, je m'aperçois que l'image que j'ai de lui dans l'esprit ne se rapporte pas plus à cette époque qu'à toute autre. Je le vois plutôt tel qu'il y a quelques jours, si je veux évoquer ses traits. Mais, bien plus qu'à ses traits, c'est aux rapports qu'il y a eu, et qu'il y a encore, entre lui, moi, et les divers membres de ma famille, que mon attention s'applique. Quant aux détails de notre excursion, ils passent peu à peu à l'arrière-plan, ou ils ne m'occupent que dans la mesure où ils ont été pour nous l'occasion de prendre conscience des liens qui nous tiennent unis entre nous et à tous les nôtres. En d'autres termes ce souvenir quelconque n'est devenu un souvenir de famille qu'à partir du moment où, à la notion qui l'avait fait reparaître dans ma mémoire, notion d'une ville de France, qui fait elle-même partie de la notion que j'ai de la France, s'est substituée, pour encadrer cette image, et aussi pour la modifier et la refondre, une autre notion, générale à la fois et particulière, celle de ma famille.

Ainsi il serait inexact de dire que l'idée d'un lieu évoque un souvenir de famille : c'est à la condition d'écarter cette idée et d'éclairer l'image évoquée à la lumière d'une autre idée, idée non plus d'un lieu, mais d'un groupe de parents, que nous pouvons la rattacher à ce groupe, et qu'elle prend alors seulement la forme d'un souvenir de famille.

Il importe d'autant plus de distinguer de toutes les autres ces notions purement et spécifiquement familiales, qui forment le cadre de la mémoire domestique, que, dans bien des sociétés, la famille n'est pas seulement un groupe de parents, mais qu'on pourrait, semble-t-il, la définir par le lieu qu'elle occupe, par la profession qu'exercent ses membres, par leur niveau social, etc. Or, si le groupe domestique coïncide parfois avec un groupe local, si parfois la vie et la pensée de la famille sont envahies par des préoccupations économiques, ou religieuses, ou d'autres encore, il existe cependant une différence de nature entre la parenté, d'une part, la religion, la profession, la fortune, etc., de l'autre. Et c'est pourquoi la famille a une mémoire propre, au même titre que les autres genres de communautés : ce qui passe au premier plan dans cette mémoire, ce sont les rapports de parenté, et si des événements qui, à première vue, se rattachent à des idées d'un autre ordre, y prennent place, c'est que, par certains côtés, ils peuvent être envisagés eux aussi comme des événements familiaux, et c'est parce qu'on les envisage alors sous cet aspect.

Il est vrai que, dans certaines sociétés anciennes ou modernes, on a pu soutenir que, d'une part, la famille se confondait avec le groupe religieux, que, d'autre part, fixée au sol, elle faisait corps avec la maison et le champ. Les Grecs et les Romains des anciens âges ne distinguaient pas la famille du foyer où l'on célébrait le culte des dieux lares. Or le foyer « est le symbole de la vie sédentaire...

Il doit être posé sur le sol. Une fois posé, on ne doit plus le changer de place... Et la famille... se fixe au sol comme l'autel lui-même. L'idée de domicile vient naturellement. La famille est attachée au foyer ; le foyer l'est au sol ; une relation étroite s'établit donc entre le sol et la famille. Là doit être sa demeure permanente qu'elle ne songera pas à quitter[1] ». Mais les foyers doivent être nettement séparés les uns des autres, comme les cultes des diverses familles. « Il faut qu'autour du foyer, à une certaine distance, il y ait une enceinte. Peu importe qu'elle soit formée par une haie, par une cloison de bois ou par un mur de pierre. Quelle qu'elle soit, elle marque la limite qui sépare le domaine d'un foyer du domaine d'un autre. Cette enceinte est réputée sacrée ». Et il en est de même des tombeaux. « De même que les maisons ne devaient pas être contiguës, les tombeaux ne devaient pas se toucher... Les morts sont des dieux qui appartiennent en propre à une famille et qu'elle a seule le droit d'invoquer. Ces morts ont pris possession du sol ; ils vivent sous ce petit tertre, et nul, s'il n'est de la famille, ne peut penser à se mêler à eux. Personne d'ailleurs n'a le droit de les déposséder du sol qu'ils occupent ; un tombeau, chez les anciens, ne peut jamais être détruit ni déplacé.[2] » Chaque champ était entouré, comme la maison, d'une enceinte. Ce n'était pas un mur de pierre, mais « une bande de terre de quelques pieds de large, qui devait rester inculte et que la charrue ne devait jamais toucher. Cet espace était sacré : la loi romaine le déclarait imprescriptible : il appartenait à la religion... Sur cette ligne, de distance en

1. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, p. 64 sq.

2. *Ibid*, p. 68. « La loi romaine exige que, si une famille vend le champ où est son tombeau, elle reste au moins propriétaire de ce tombeau et conserve éternellement le droit de traverser le champ pour aller accomplir les cérémonies de son culte. L'ancien usage était d'enterrer les morts, non pas dans des cimetières ou sur les bords d'une route, mais dans le champ de chaque famille. »

distance, l'homme plaçait quelques grosses pierres ou quelques troncs d'arbres, que l'on appelait des *termes*... Le terme posé en terre, c'était en quelque sorte la religion domestique implantée dans le sol, pour marquer que ce sol était à jamais la propriété de la famille... Une fois posé suivant les rites, il n'était aucune puissance au monde qui pût le déplacer ». Il y eut un temps où la maison et le champ étaient à ce point « incorporés à la famille qu'elle ne pouvait ni les perdre, ni s'en dessaisir.[1] » Comment la vue de la maison et du champ n'auraient-elles pas renouvelé le souvenir de tous les événements, profanes ou religieux, qui s'y étaient déroulés ?

Sans doute à une époque où la famille constituait l'unité sociale essentielle, c'est dans son cadre que se devait pratiquer la religion, et les croyances religieuses se sont peut-être coulées dans l'organisation de la famille, et calquées sur elle. Mais, tout semble indiquer que ces croyances existaient déjà avant elle, ou, en tout cas, qu'elles ont pénétré en elle du dehors. Usener a montré qu'à côté du culte des ancêtres, et peut-être avant que les grandes divinités olympiennes n'eussent pris leur figure définitive, l'imagination des paysans romains et grecs peuplait les campagnes d'une quantité d'êtres et puissances mystérieuses, dieux et esprits préposés à tous les principaux incidents de la vie, et aux diverses phases des travaux agricoles[2], qui n'avaient aucun caractère domestique. Quelle que soit l'origine du culte des morts, il n'est guère douteux qu'entre la nature des dieux lares, des mânes, et de ces dieux qu'Usener appelle *Sonder* ou *Augenblicksgötter*, il n'y eut d'étroits rapports, et il se peut que ceux-là aient été conçus à l'imitation de ceux-ci. En tout cas, et malgré la différence de ces cultes, des lieux où on les célébrait, de leurs prêtres, tous n'en étaient pas moins com-

1. *Ibid.*, p. 73.
2. Usener. *Götternamen*, p. 75.

pris dans un même ensemble de représentations religieuses[1].

Or ces façons de penser religieuses se distinguaient des traditions familiales. En d'autres termes, le culte pratiqué dans la famille, même chez ces peuples, correspondait bien à deux espèces d'attitudes spirituelles. D'une part le culte des morts offrait à la famille l'occasion de se resserrer, de communier périodiquement dans le souvenir des parents disparus, et de prendre plus fortement conscience de son unité et de sa continuité. D'autre part, lorsque, le même jour de l'année, dans toutes les familles, suivant des rites à peu près uniformes, on évoquait les morts, on les conviait à partager le repas des vivants, lorsque l'attention des hommes se portait sur la nature et le genre d'existence des âmes défuntes, ils participaient à un ensemble de croyances communes à tous les membres de leur cité, et même de beaucoup d'autres ; à l'occasion du culte de leurs morts, ils tournaient leur esprit vers tout un monde de puissances surnaturelles dont les mânes de leurs parents ne représentaient qu'une infime partie. De ces deux attitudes la première seule représentait un acte de commémoration familiale : elle coïncidait avec une attitude religieuse, sans se confondre avec elle.

Dans nos sociétés, le genre d'existence paysan se distingue encore de tous les autres en ce que le travail s'accomplit dans le cadre de la vie domestique, et que la ferme, l'étable, la grange, alors même qu'elle n'y travaille pas actuellement, demeurent au premier plan des préoccupations de la famille. Il est dès lors naturel que la famille et la terre ne se détachent point l'une de l'autre dans la pensée commune. D'autre part, comme le groupe paysan est fixé au sol, le

1. Usener rapporte, d'après Babrios, l'histoire d'un cultivateur qui se rend à la ville pour implorer les grands dieux, parce qu'ils sont plus puissants que ceux de la campagne. *Ibid.*, p. 247. Fustel de Coulanges, expliquant comment la plèbe, « autrefois foulé sans culte, eut dorénavant ses cérémonies religieuses et ses fêtes » dit que « tantôt une famille plébéienne se fit un foyer... tantôt le plébéien, sans avoir de culte domestique, eut accès aux temples de la cité. » *La cité antique*, p. 328.

tableau du pays limité et du village où il demeure se grave de bonne heure dans l'esprit de ses membres, avec toutes ses particularités, ses divisions, la position relative de ses maisons et l'enchevêtrement de ses parcelles. Lorsqu'un habitant des villes cause avec un paysan, il s'étonne de ce que celui-ci distingue les maisons et les champs d'après la famille qui les possède et dit : ceci est l'enclos d'un tel, la ferme d'un tel ; les murs, les haies, les chemins, les fossés marquent à ses yeux les limites qui séparent les groupes domestiques, et il songe, en passant le long d'un champ, à ceux qui l'ensemencent et y promènent la charrue, le long d'un verger, à ceux qui en récolteront les fruits.

Mais si la communauté paysanne groupée dans le village assigne en quelque sorte par la pensée à chacune des familles qui la composent une partie du sol, et détermine la place que chacune d'elles occupe au sein d'elle-même d'après le lieu où elle réside et où se trouvent situés ses biens, rien ne prouve qu'une telle notion soit aussi au premier plan de la conscience de chaque famille, et que le rapprochement de ses membres dans l'espace se confonde pour elle avec la cohésion qui les tient associés. Plaçons-nous dans le cas où ces deux sortes de rapports paraissent coïncider le plus étroitement. Durkheim, étudiant la famille agnatique (c'est-à-dire celle qui comprend les descendants issus d'un mâle par les mâles) telle qu'elle existe encore chez les Slaves méridionaux, telle qu'elle a existé en Grèce, remarque qu'elle repose sur le principe que le patrimoine ne peut sortir de la famille : on préfère se séparer des individus (par exemple des filles mariées) que de la terre. « Les liens qui rattachent les choses à la société domestique sont plus forts que ceux qui y rattachent l'individu... Les choses sont l'âme de la famille : elle ne peut s'en défaire sans se détruire elle-même[1] ». S'ensuit-il que, même dans ce régime,

1. Durkheim, *loc. cit.*

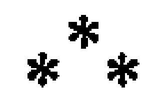
l'unité de la famille, se ramène à l'unité des biens, c'est-à-dire que les membres de celle-ci considèrent que leurs liens de parenté, et ceux qui résultent de la possession et de la culture en commun d'une même terre, soient identiques ? Non. Ici encore, sous prétexte que les membres d'une même parenté vivent ainsi rapprochés, et travaillent de concert, sur le même sol, il ne faut pas confondre deux directions de la pensée paysanne, l'une qui l'oriente vers les travaux agricoles et leur base matérielle, vers la terre, l'autre qui la ramène vers l'intérieur de la maison et le groupe familial. Sans doute le travail de la terre se distingue de beaucoup de formes du labeur industriel en ce qu'il associe pour les mêmes tâches accomplies aux mêmes lieux, au lieu de les disperser, les membres d'une même famille ou de familles parentes. Le paysan qui, tandis qu'il peine, voit les siens, voit sa maison, et peut se dire : « Ce champ est à moi, ces bêtes nous appartiennent », semble mêler des idées agricoles et familiales, et on pourrait croire en effet que, parce que son travail s'accomplit dans le cadre de la vie domestique, l'une et l'autre ne se séparent point dans sa pensée. Pourtant, il n'en est rien. Qu'il pousse tout seul la charrue, qu'il fauche en même temps que ses parents, qu'il batte le blé avec eux, qu'il s'occupe à la basse-cour, il se rattache en réalité, et il ne peut ne pas se rattacher par la pensée à la collectivité paysanne tout entière du village et du pays, qui accomplit les mêmes gestes et se livre aux mêmes opérations que lui, dont les membres, bien qu'ils ne soient pas ses parents, pourraient l'aider et le remplacer. Il importe assez peu, pour le résultat du travail, qu'il soit fait par des parents associés, ou par un groupe de paysans sans lien de parenté. C'est donc que le travail, et le sol non plus, ne portent pas la marque d'une famille déterminée, mais de l'activité paysanne en général. Les raisons qui rapprochent les parents au travail sont bien

différentes de celles qui les rapprochent au foyer : ce sont les rapports des forces physiques, et non les rapports de parenté, qui expliquent que des cousins souvent très éloignés travaillent ensemble, alors que les grands parents trop âgés ou les enfants trop jeunes restent à la maison. Quand, dans des champs voisins, des familles différentes profitent d'une belle journée, pour activer les semailles ou la récolte, quand elles consultent le ciel, se demandent si la sécheresse durera, si la grêle détruira les bourgeons, une vie commune s'éveille et des préoccupations pareilles se répondent de l'une à l'autre. C'est la pensée et la mémoire paysanne ou villageoise qui entre alors en jeu, leur ouvre le trésor de ses traditions, de ses légendes, de ses proverbes, les oblige à se régler sur les divisions coutumières du temps, sur le calendrier et sur les fêtes, fixe les formes de leurs réjouissances périodiques, et, en leur rappelant les mauvais jours anciens leur enseigne la résignation. Sans doute, la famille est toujours là, mais ce n'est pas sur elle, en ce moment, que se reporte la pensée des paysans. Ou bien, si elle s'y reporte, alors les préoccupations proprement agricoles, et toutes les notions purement paysannes de tout à l'heure disparaissent ou du moins s'écartent un peu ; chacun, parmi les compagnons de travail, cherche des yeux ses parents les plus proches, songe à ceux qui restent à la maison ; son horizon se limite maintenant aux siens, qui se détachent alors du sol et de la communauté paysanne pour se replacer dans un autre ensemble, celui qui est défini par la parenté et par elle seule. Et il en est de même de ces veillées où, aux membres de la famille, des amis et des voisins viennent se joindre : alors c'est l'esprit de la communauté paysanne qui, en quelque sorte, circule d'un foyer à l'autre : mais que les amis s'éloignent, que les voisins se retirent : alors la famille se replie sur elle-même, et un esprit nouveau se fait jour, incommunicable aux autres familles, et qui ne rayonne pas

au delà du cercle de ses membres. Comment se confondrait-il avec la notion de la terre, telle que tout paysan et toute communauté paysanne la comprend et l'entretient en elle ?

On dit quelquefois que l'évolution de la famille a consisté en ce qu'elle s'est dépouillée progressivement de ces fonctions religieuses, juridiques, économiques, qu'elle remplissait autrefois : le père de famille n'est plus aujourd'hui le prêtre, ni le juge, ni même politiquement le chef du groupe domestique. Mais il est probable que, même à l'origine, ces fonctions se distinguaient déjà l'une de l'autre, qu'en tout cas elles ne se confondaient pas avec la fonction du père en tant que père, et que les relations de parenté étaient autre chose que celles qui résultaient de ces autres genres de pensée et d'activité. Comment se seraient-elles dissociées, s'il n'y avait pas eu entre elles, dès le début, une différence de nature ? Certes, elles ont pu contribuer à renforcer ou modifier la cohésion de la famille, mais si elles ont eu ce résultat, ce n'est nullement en raison de leur nature propre. Des parents peuvent se séparer, une famille peut se diviser, l'esprit de famille peut s'affaiblir, parce qu'ils n'ont pas les mêmes croyances religieuses, ou parce qu'ils se trouvent éloignés l'un de l'autre dans l'espace, ou parce qu'ils appartiennent à des catégories sociales différentes. Mais des causes à ce point différentes ne peuvent produire le même effet que parce que la famille réagit de la même manière en présence de l'une ou de l'autre. Cette réaction s'explique essentiellement par des représentations familiales. La communauté des croyances religieuses, le rapprochement dans l'espace, la ressemblance des situations sociales ne suffirait pas à créer l'esprit de famille. Toutes ces conditions n'ont pour la famille que l'importance qu'elle leur attribue. Et elle est capable de trouver en elle la force suffisante pour s'en passer, pour surmonter les obstacles qu'elles lui opposent. Bien plus, il arrive qu'elle transforme

ces obstacles en points d'appui, qu'elle se fortifie des résistances mêmes qu'elle rencontre hors d'elle. Des parents obligés de vivre loin l'un de l'autre peuvent trouver dans cet éloignement temporaire une raison de s'aimer davantage, parce qu'ils ne songent qu'à se rapprocher, et font tous leurs efforts à cette fin. Pour combler l'intervalle que met entre eux la différence des croyances religieuses, l'inégalité du niveau social, ils tâcheront de resserrer les liens de l'union familiale. Tant il est vrai que les sentiments de famille ont une nature propre et distincte, et que les forces du dehors n'ont prise sur eux que dans la mesure où ils s'y prêtent.



A quoi se ramène enfin cet esprit et cette mémoire familiale ? De quels événements garde-t-elle la trace, parmi tous ceux qui se déroulent dans la famille ? Quelles notions y sont au premier plan, parmi toutes celles qui se croisent dans la pensée des membres d'un tel groupe ? Si l'on cherche un cadre de notions qui nous serve à nous rappeler les souvenirs de la vie domestique, on songe tout de suite aux rapports de parenté, tels qu'ils sont définis dans chaque société. Nous y pensons en effet sans cesse, parce que nos rapports quotidiens avec les nôtres, aussi bien qu'avec les membres des autres familles, nous obligent constamment à nous en inspirer. Ils se présentent sous la forme d'un système bien lié, qui offre prise à la réflexion. Il y a dans les généalogies familiales une sorte de logique : c'est pourquoi l'histoire des dynasties, des successions et des alliances au sein des familles royales, offre un moyen commode de retenir les événements du règne. De même, lorsqu'on lit un drame aux nombreuses péripéties, on serait bien embarrassé et bien vite perdu, si on ne connaissait pas

d'abord les personnages, et ce qu'ils sont l'un par rapport à l'autre.

Si l'on s'en tenait à la parenté toute nue, les relations qui définissent la famille moderne paraîtraient, il est vrai, beaucoup trop simples pour que puissent s'accrocher à elles les souvenirs de tout ce qui nous a frappés, dans la manière d'être de nos parents, dans leurs paroles, leurs actes, et aussi les souvenirs de nos actes, nos paroles, nos pensées, quand nous nous comportions nous-même en parent. Comment me suffirait-il de penser que j'ai un père, une mère, des enfants, une femme, pour que ma mémoire reconstitue l'image fidèle de chacun d'eux et de notre passé commun ? Mais, si simple qu'il nous paraisse, ce cadre ne s'en complique pas moins, dès qu'au schéma général d'une famille quelconque dans notre société nous substituons le dessin, plus arrêté et détaillé, des traits essentiels de notre famille. Il s'agit alors en effet de se représenter non plus seulement les diverses espèces ou degrés de parenté, mais les personnes qui nous sont parentes à ce degré ou de cette manière ,avec la physionomie que nous avons coutume de leur reconnaître dans la famille. Il y a ceci, en effet, d'assez curieux dans notre attitude vis-à-vis de chacun des nôtres, que nous unissons en une seule pensée l'idée de la position qu'ils occupent dans notre famille en vertu seulement de la parenté, et l'image d'une personne individuelle très définie.

Il n'y a rien de plus abstraitement impératif, rien dont la rigidité imite davantage la nécessité des lois naturelles, que les règles qui fixent les rapports entre père et enfants, mari et femme. Sans doute ils peuvent être dissous dans des cas exceptionnels : le père romain avait le droit de répudier ses enfants ; les tribunaux ont l'autorité nécessaire pour prononcer la déchéance paternelle ou le divorce. Même alors, la parenté ou l'alliance laisse des traces dans la mémoire du groupe et dans la société : celui qui est sorti ainsi de sa famille

est considéré par elle un peu comme un maudit qu'elle charge de son exécration : comment cela s'expliquerait-il, s'il lui était devenu tout à fait étranger ou indifférent ? En tout cas, tant qu'on ne sort pas de la famille, à la différence des autres groupes dont les membres peuvent y changer et y changent parfois de place relativement aux autres, on demeure dans les mêmes rapports de parenté avec les siens. Les hommes peuvent passer d'un métier à l'autre, d'une nationalité à une autre, monter ou descendre dans l'échelle des situations sociales, les sujets devenir chefs et les chefs, sujets, un laïque peut même devenir prêtre et un prêtre redevenir laïque. Mais un fils ne deviendra père que quand il fondera une autre famille : même alors, il demeurera toujours le fils de son père ; il y a là un genre de rapport irréversible : et de même les frères ne peuvent pas cesser d'être frères : il y a là un genre d'union indissoluble. Nulle part la place de l'individu ne semble ainsi davantage prédéterminée, sans qu'il soit tenu compte de ce qu'il veut et de ce qu'il est.

Cependant il n'est pas de milieu non plus où la personnalité de chaque homme se trouve plus en relief. Il n'y en a point où l'on considère davantage chaque membre du groupe comme un être « unique en son genre », et auquel on n'en pourrait et on ne conçoit pas que s'en puisse substituer un autre. Une famille, de ce point de vue, serait moins un groupe de fonctions spécialisées, qu'un groupe de personnes différenciées. Certes nous n'avons choisi ni notre père, ni notre mère, ni nos frères et sœurs, et dans beaucoup de cas nous n'avons choisi qu'en apparence notre époux. Mais, dans le milieu relativement clos qu'est notre famille, à l'occasion des contacts quotidiens où nous entrons les uns avec les autres, nous nous examinons longuement et sous tous nos aspects. Ainsi se détermine dans la mémoire de chacun une image singulièrement riche

et précise de chacun des autres. N'est-ce point là, dès lors, la région de la vie sociale où on se laisse le moins dominer et guider, dans les jugements qu'on porte sur ses proches, par les règles et croyances de la société, où c'est en eux-mêmes, dans leur nature individuelle, et non en tant que membres d'un groupe religieux, politique, ou économique, qu'on les envisage, où l'on tient compte avant tout et presque exclusivement de leurs qualités personnelles, et non de ce qu'ils sont ou pourraient être pour les autres groupes qui enveloppent la famille sans y pénétrer ?

Ainsi, quand nous pensons à nos parents, nous avons dans l'esprit à la fois l'idée d'un rapport de parenté, et l'image d'une personne, et c'est parce que ces deux éléments sont étroitement fondus que nous adoptons vis-à-vis de chacun d'eux en même temps une double attitude, et que nos sentiments pour eux peuvent être dits à la fois indifférents à leur objet, puisque notre père et notre frère nous sont imposés, et cependant spontanés, libres, et fondés sur une préférence réfléchie, car, en dehors de la parenté, nous apercevons dans leur nature même toutes sortes de raisons de les aimer.

Dès le moment où elle s'accroît d'un membre nouveau, la famille lui réserve une place dans sa pensée. Qu'il y entre par naissance, mariage, adoption, elle remarque l'événement, qui a une date, et se produit dans des conditions de fait particulières : de là naît un souvenir initial qui ne disparaîtra pas. Plus tard, lorsqu'on pensera à ce parent, maintenant assimilé entièrement au groupe, on se rappellera en quelle qualité il y est entré, et quelles réflexions ou impressions les circonstances particulières du fait purent déterminer chez les membres du groupe. Bien plus, ce souvenir se sera réveillé chaque fois que, dans l'intervalle, l'attention des membres de la famille aura été attirée par les actes, les paroles ou simplement la figure du

même parent : ils n'oublieront jamais ce qu'il a été d'emblée, dès qu'il s'est introduit dans leur groupe, et ce souvenir ou cette notion déterminera la pente que suivront maintenant toutes les impressions qu'il pourra éveiller en eux. Ainsi il n'y a pas d'événement ou de figure dont la famille garde le souvenir qui ne présente ces deux caractères : d'une part il restitue un tableau singulièrement riche, et en profondeur, puisque nous y retrouvons les réalités que, personnellement, nous connaissons par l'expérience la plus intime ; d'autre part il nous oblige à l'envisager du point de vue de notre groupe, c'est-à-dire à nous rappeler les rapports de parenté qui expliquent son intérêt pour tous les nôtres.

Il en est des personnes et des événements de la famille comme de beaucoup d'autres. Il semble qu'on se les rappelle de deux façons, soit qu'on évoque des images particulières, qui correspondent chacune à un seul fait, à une seule circonstance : — ce serait ici toute la suite des impressions que nous gardons de chacun des nôtres, et qui explique que nous lui attribuions une physionomie originale, et ne le confondions avec aucun autre ; — soit qu'en prononçant leurs noms, on éprouve un sentiment de familiarité, comme en présence d'un être dont on connaît bien la place dans un ensemble, la position relative par rapport aux êtres et aux objets voisins : ce serait ici la notion des degrés de parenté, telle qu'elle s'exprime à l'aide de mots. Mais la mémoire familiale ne se ramène pas, nous l'avons vu, à la reproduction pure et simple d'une série d'impressions individuelles, telles qu'elles traversèrent autrefois notre conscience. Et, d'autre part, elle ne consiste pas simplement à répéter des mots, à ébaucher des gestes. Enfin elle ne résulte pas non plus d'une simple association de ces deux sortes de données. Quand la famille se souvient, elle use bien de mots, et elle fait bien allusion à des événe-

ments ou à des images qui furent uniques en leur genre : mais ni ces mots, qui ne sont que des mouvements matériels, ni ces événements ou images anciennes, qui ne sont que des objets virtuels de sensation ou de pensée, ne constituent le tout de la mémoire : un souvenir de famille doit être autre chose : et il doit cependant nous orienter vers ces images et ces événements, et, en même temps, s'appuyer sur ces noms.

Rien ne donne mieux que les prénoms l'idée de ce genre de souvenirs, qui ne sont ni des notions générales, ni des images individuelles, et qui cependant désignent à la fois un rapport de parenté, et une personne. Les prénoms ressemblent aux noms dont on se sert pour représenter les objets en ce qu'ils supposent un accord entre les membres du groupe familial. Lorsque je pense, par exemple, au prénom de mon frère, j'use d'un signe matériel qui, par lui-même, n'est point sans signification. Non seulement il est choisi dans un répertoire d'appellations fixé par la société, et dont chacune rappelle dans la pensée commune certains souvenirs (saints du calendrier, personnages historiques qui l'ont porté), mais encore pas sa longueur, les sons qui le composent, la fréquence ou la rareté de son emploi, il éveille des impressions caractéristiques. Il en résulte que les prénoms, bien qu'on les ait choisis sans tenir compte des sujets auxquels on les applique, semblent faire partie de leur nature ; non seulement un prénom, du fait qu'il est porté par notre frère, change pour nous, mais notre frère, du fait qu'il porte ce prénom, nous paraît autre que s'il s'appelait autrement. Comment en serait-il ainsi, si le prénom n'était qu'une sorte d'étiquette matérielle attachée à l'image d'une personne, ou à une série d'images qui nous rappellent cette personne ? Il faut qu'au delà du signe matériel nous pensions, à propos du prénom, à quelque chose qu'il symbolise, et dont il est d'ailleurs insépa-

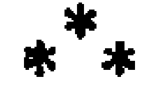
rable. Or, si les prénoms contribuent ainsi à différencier les membres d'une famille, c'est qu'ils répondent au besoin qu'éprouve en effet le groupe de les distinguer pour lui, et de s'entendre à la fois sur le principe et le moyen de cette distinction. Le principe, c'est la parenté, qui fait que chaque membre de la famille y occupe une position fixe et irréductible à toute autre. Le moyen, c'est l'habitude de désigner celui qui occupe cette position par un prénom. Le signe matériel en tant que tel joue donc un rôle tout accessoire : l'essentiel, c'est que ma pensée s'accorde alors avec celles qui, dans l'esprit de mes parents, représentent mon frère : le prénom n'est que le symbole de cet accord, dont je puis faire à chaque instant, ou dont j'ai fait depuis longtemps l'expérience : c'est à cet accord que je pense, bien plus qu'au mot lui-même, bien que le mot soit compris dans cet accord. C'est dire que ma pensée est alors singulièrement riche et complexe, puisque c'est la pensée d'un groupe aux dimensions de laquelle, pour un moment, s'élargit ma conscience. Je sens alors qu'il me suffirait de prononcer ce nom en présence de nos autres parents pour que chacun d'eux sache de qui je parle, et s'apprête à me communiquer tout ce qu'il sait à son sujet. Il importe peu d'ailleurs que je ne procède pas effectivement à cette enquête : l'essentiel est que je sache qu'elle est possible, c'est-à-dire que je reste en contact avec les membres de ma famille. La plupart des idées qui traversent notre esprit ne se ramènent-elles pas au sentiment plus ou moins précis qu'on en pourrait, si on le voulait, analyser le contenu ? Mais on va rarement au bout de telles analyses, ni même assez avant. Si maintenant je suppose que je poursuive cette enquête jusqu'au bout, je sais bien qu'elle me permettra de substituer au prénom tout l'ensemble des impressions particulières et concrètes qu'aux époques successives tous mes parents et moi-même avons reçues

de mon frère, dans la mesure où il nous est possible de les reconstituer. Il y a donc bien, derrière le prénom, des images qu'il serait possible, dans certaines conditions, de faire reparaître : mais cette possibilité résulte de l'existence de notre groupe, de sa persistance, et de son intégrité. C'est pourquoi, aux différentes époques, bien que le prénom désigne pour nous le même homme, uni à nous par les mêmes rapports de parenté, comme le groupe change, comme son expérience, au sujet du même parent, s'accroît de beaucoup d'impressions nouvelles, en même temps qu'elle perd de son contenu, par la disparition de certains témoins, par les lacunes qui se creusent dans la mémoire de ceux qui subsistent, le souvenir d'un parent ne représente pas, à des moments successifs, le même ensemble de traits personnels.

Qu'arriverait-il, si tous les membres de ma famille avaient disparu ? Je garderais quelque temps l'habitude d'attribuer un sens à leurs prénoms. En effet, lorsqu'un groupe nous a longtemps pénétrés de son influence, nous en sommes tellement saturés que, si nous nous retrouvons seul, nous agissons et nous pensons comme si nous étions encore sous sa pression. C'est là un sentiment naturel, car une disparition récente ne produit qu'à la longue tous ses effets. Au reste, quand même ma famille serait éteinte, qui sait si je ne retrouverais pas des parents inconnus, ou des personnes qui connurent mes parents, et pour lesquelles ces prénoms et ces noms garderaient encore un sens ?

Au contraire, à mesure que les morts reculent dans le passé, ce n'est point parce que s'allonge la mesure matérielle du temps qui les sépare de nous, mais c'est parce qu'il ne reste rien du groupe au sein duquel ils vivaient, et qui avait besoin de les nommer, que leurs noms petit à petit tombent dans l'oubli. Seuls se transmettent et se retiennent ceux d'ancêtres dont le souvenir est toujours

vivant, parce que les hommes d'aujourd'hui leur rendent un culte, et demeurent au moins fictivement en rapport avec eux. Quant aux autres, ils se confondent en une masse anonyme. Il semble, dans quelques sociétés primitives ou anciennes, que chaque famille dispose en pleine propriété d'un nombre de noms limité, parmi lesquels elle doit choisir ceux de ses membres : ainsi s'explique peut-être que les Grecs aient eu tendance à donner aux petits-fils le nom de leur grand-père ; mais ainsi s'exprime le fait que des limites s'imposent à l'intérêt et à l'attention d'un groupe qui, en retirant aux morts leurs noms pour les appliquer à des vivants, les élimine de sa pensée et de sa mémoire. L'individu qui ne veut pas oublier ses parents disparus, et s'obstine à répéter leurs noms, se heurte assez vite à l'indifférence générale. Muré dans ses souvenirs, il s'efforce en vain de mêler aux préoccupations de la société actuelle celles des groupes d'hier : mais il lui manque précisément l'appui de ces groupes évanouis. Un homme qui se souvient seul de ce dont les autres ne se souviennent pas ressemble à quelqu'un qui voit ce que les autres ne voient pas. C'est, à certains égards, un halluciné, qui impressionne désagréablement ceux qui l'entourent. Comme la société s'irrite, il se tait, et à force de se taire, il oublie les noms qu'autour de lui personne ne prononce plus. La société est comme la matrone d'Ephèse, qui pend le mort pour sauver le vivant. Il est vrai que certains mourants prolongent leur agonie, et il y a des sociétés qui conservent plus longtemps que d'autres les souvenirs de leurs morts. Mais il n'y a guère entre elles, à cet égard, qu'une différence de degré.



Nous avons dit que dans toute société, s'il existe un type d'organisation qui s'impose à toutes les familles,

dans chaque famille se développe d'autre part un esprit propre, parce qu'elle possède des traditions qui ne sont que les siennes. Comment en serait-il autrement, si la mémoire familiale conserve le souvenir non seulement des rapports de parenté qui unissent ses membres, mais aussi des événements et des personnes qui ont marqué dans son histoire ? Les familles sont comme autant d'espèces d'un même genre, et, puisque chacune d'elles se distingue des autres, il peut arriver soit qu'elles s'ignorent, soit qu'elles s'opposent, soit qu'elles s'influencent et qu'une partie des souvenirs de l'une pénètrent dans la mémoire d'une ou plusieurs autres. Au reste, comme les croyances générales d'une société parviennent aux membres des familles par l'intermédiaire de ceux d'entre eux qui sont le plus directement mêlés à la vie collective du dehors, il peut arriver ou bien qu'elles soient adaptées aux traditions de la famille, ou inversement, qu'elles transforment ces traditions. Que l'un ou l'autre se produise, cela dépend d'une part des tendances de la société plus large où sont comprises toutes les familles, qui peut ou bien se désintéresser plus ou moins de ce qui s'y passe, ou (comme, sans doute, les sociétés primitives) réglementer et contrôler sans cesse la vie domestique, et, d'autre part, de la force des traditions propres à chaque famille, qui ne sont pas sans rapport avec les qualités personnelles de ceux qui les créent et les entretiennent.

Si nous n'avons pas quitté nos parents pour fonder un autre foyer, si, fortes personnalités ou figures particulièrement originales, ceux-ci surent communiquer et conserver à notre groupe une physionomie bien tranchée au milieu des autres, si d'ailleurs, pendant tout le temps où nous vécûmes en contact avec eux, leur nature morale et leur attitude vis-à-vis du monde social environnant n'a pas changé sensiblement, eux, leurs actes, leurs jugements, les

divers incidents de leur existence resteront toujours au premier plan de notre mémoire. Mais, même si une famille subit à un faible degré l'influence d'autres groupes, il se produit en elle des transformations inévitables, morts, naissances, maladies, vieillesse, ralentissement ou accroissement de l'activité organique individuelle de ses membres, qui modifient d'une époque à l'autre sa structure interne. On peut concevoir que ceux-ci, ou le plus grand nombre d'entre eux, ne s'en aperçoivent pas, si, par exemple, ils vieillissent ensemble, s'ils s'isolent de plus en plus des autres, et s'enferment dans l'illusion qu'ils n'ont point changé, si bien qu'ils parlent des souvenirs d'autrefois comme ils purent en parler lorsqu'ils étaient récents encore : le cadre dans lequel ils les replacent ne s'est guère ni modifié, ni enrichi. Le plus souvent ceux d'entre eux qui ne s'isolent point complètement des autres sociétés domestiques, et de la société ambiante en général, constatent que leurs parents ne sont plus tels aujourd'hui qu'hier : ils redressent alors et complètent l'ensemble des souvenirs familiaux, en opposant aux dires de témoins vieillis et peu sûrs l'opinion des hommes d'autres familles, et aussi des analogies, des notions courantes, et l'ensemble des idées admises à leur époque, hors de leur groupe, mais autour de lui. C'est ainsi que l'histoire ne se borne pas à reproduire le récit fait par les hommes contemporains des événements passés, mais, d'époque en époque, le retouche, non seulement parce qu'elle dispose d'autres témoignagnes, mais pour l'adapter aux façons de penser, et de se représenter le passé, des hommes d'aujourd'hui.

Lorsqu'un mariage retranche du groupe domestique un de ses membres, le groupe d'où il est sorti a tendance à ne pas l'oublier ; mais, dans le groupe où il entre, il est exposé à penser moins souvent à ceux de ses parents qui ne sont plus auprès de lui, tandis que des figures et des événements

nouveaux passent au premier plan dans sa conscience. C'est ce qui avait lieu surtout dans l'antiquité, par exemple dans les sociétés grecque et romaine. Alors le mariage ne créait pas une famille nouvelle, mais faisait entrer un nouveau membre dans une ancienne famille : celui-ci, au préalable, devait être détaché d'une autre famille ancienne, et cette séparation radicale ressemblait au retranchement d'un de ses membres que la mort imposerait au groupe. A Rome, la fille qui se marie meurt à la famille de ses parents, pour renaître dans la famille de son mari. C'est pourquoi le mariage, du moins dans les premiers temps, alors que la famille demeurait l'unité sociale essentielle, était un acte religieux, et prenait forme de rite, comme tous ceux qui modifiaient la composition d'un groupe. « La femme ainsi mariée, dit Fustel de Coulanges, a encore le culte des morts ; mais ce n'est plus à ses propres ancêtres qu'elle porte le repas funèbre ; elle n'a plus ce droit. Le mariage l'a détachée complètement de la famille de son père, et a brisé tous ses rapports religieux avec elle. C'est aux ancêtres de son mari qu'elle porte l'offrande ; elle est de leur famille, ils sont devenus ses ancêtres. Le mariage lui a fait une seconde naissance. Elle est dorénavant la fille de son mari, *filiae loco*, disent les jurisconsultes. On ne peut appartenir ni à deux familles, ni à deux religions domestiques ; la femme est tout entière dans la famille et la religion de son mari[1]. » Or, sans doute, lorsqu'elle entre dans la famille de son mari, la femme n'oublie pas tous ses souvenirs antérieurs : les souvenirs d'enfance sont fortement gravés en elle ; ils sont renouvelés par les rapports qu'elle conserve en fait avec ses parents, ses frères et sœurs. Mais elle doit les mettre d'accord avec les idées et les traditions qui s'imposent à elle, au sein de sa famille actuelle. Inverse-

1. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 47.

ment, une famille romaine ne s'assimilait pas la femme qu'un mariage y introduisait sans que l'équilibre de la pensée de ce groupe n'en fût quelque peu ébranlé. Il n'était pas possible que, par elle, une partie de l'esprit de la famille d'où elle venait ne pénétrât pas dans celle où elle entrait.[1] La continuité de la famille n'était bien souvent qu'une fiction. Les mariages étaient l'occasion pour chacune d'elles de reprendre contact avec le milieu social plus large où elle tendait à s'isoler, et de s'ouvrir à de nouveaux courants de pensée ; c'est ainsi qu'elles transformaient leurs traditions.

« Aujourd'hui, la famille est discontinue : deux époux fondent une famille nouvelle, et la fondent en quelque sorte sur une table rase[2]. » Sans doute, lorsque, par son mariage, on pénètre dans une sphère sociale plus élevée, il arrive qu'on oublie sa famille d'origine et qu'on s'identifie étroitement avec le groupe domestique dont l'accès vous ouvre aussi un monde plus considéré. Quand, des deux filles du père Goriot, l'une épouse un comte, l'autre un riche banquier, elles tiennent leur père à distance et effacent de leur mémoire toute la période de leur vie qui s'est écoulée dans un milieu sans distinction. Ici encore on peut dire que le mariage n'a pas créé des familles nouvelles, qu'il a permis seulement à d'anciennes familles de s'accroître de membres nouveaux. Mais quand deux personnes de même niveau social s'unissent, des traditions familiales de force comparable s'affrontent. Aucune des deux familles antérieures ne peut prétendre qu'il lui appartient d'absorber en elle l'époux

1. Aux temps féodaux de la Chine, les alliances entre familles nobles répondaient à des préoccupations diplomatiques : il s'agissait pour chacune d'elles de s'assurer l'appui de telle ou telle. Comment dès lors les femmes, à la fois le gage et l'instrument de telles alliances, se seraient-elles fondues dans la famille de leur mari au point d'oublier celle de leurs parents ? Granet, *La religion des Chinois*, 1922, p. 42.

2. Durkheim, *Cours inédit* déjà cité.

qui est issu de l'autre. Il devrait en résulter, et il en résulte en effet le plus souvent, dans nos sociétés où la famille tend à se réduire au couple, que les familles des parents paraissent finir là où paraît commencer la famille fondée par leurs enfants. D'où naît une différence d'attitude assez sensible entre celle-ci et celles-là. Il est conforme à la nature d'une famille qui ne s'accroît plus, qui est parvenue à son terme, de ne pas oublier ceux de ses membres qui la quittent, et, sinon de les retenir, du moins de fortifier, autant qu'il dépend d'elle, les liens par où ils lui demeurent attachés. Les souvenirs qu'elle invoque alors, et qu'elle s'efforce d'entretenir en eux, tirent sans doute leur force de leur ancienneté. La famille nouvelle se tourne d'emblée vers l'avenir. Elle sent, derrière elle, une sorte de vide moral : car, si chacun des époux se complaît encore en ses souvenirs familiaux d'autrefois, comme ces souvenirs ne sont pas les mêmes pour l'un et l'autre, ils ne peuvent pas y penser en commun. Pour écarter des conflits inévitables, qu'aucune règle acceptée par tous deux ne permettrait de trancher, ils conviennent tacitement de considérer comme aboli un passé où ils ne trouvent aucun élément traditionnel propre à renforcer leur union. En réalité ils ne l'oublient pas tout à fait. Bientôt, quand ils auront déjà derrière eux une durée de vie commune assez longue, quand des événements où leurs préoccupations se sont mêlées suffiront à leur constituer une mémoire propre, alors, parmi ces nouveaux souvenirs, ils pourront faire place aux anciens, d'autant plus que leurs parents ne seront pas demeurés étrangers à cette phase de leur existence où ils posaient les bases d'une famille nouvelle. Mais ces souvenirs anciens prendront place dans un nouveau cadre. Les grands-parents, en tant qu'ils se mêlent à la vie du ménage récent, y jouent un rôle complémentaire. C'est par fragments, et comme à

travers les intervalles de la famille actuelle, qu'ils communiquent aux petits-enfants les souvenirs qui sont les leurs, et qu'ils leur font parvenir l'écho de traditions presque disparues : ils ne peuvent faire revivre pour eux un ensemble d'idées et un tableau des faits qui ne trouveraient plus place, en tant qu'ensemble et que tableau, dans le cadre où se meut à présent la pensée de leurs descendants[1].

Ce n'est pas sans effort, et quelquefois sans souffrances et déchirements intérieurs, que s'opère entre deux générations cette sorte de brisure qu'aucun rapprochement et retour ne réparera. Or, s'il n'y avait ici que des consciences individuelles en présence, tout se réduirait à un conflit d'images, les unes qui nous retiendraient par l'attrait du passé, par tous nos souvenirs d'enfance, par les sentiments que nos parents éveillent en nous, les autres par où nous tiendrions au présent, c'est-à-dire aux êtres nouvellement apparus dans le cercle de notre expérience. Dès lors, si les sensations et états affectifs présents étaient assez forts pour que les individus sacrifient le passé au présent, et s'arrachent aux leurs sans se représenter assez vivement les douleurs qu'ils laissent derrière eux, on ne comprendrait pas qu'ils se sentent divisés intérieurement, et que le regret prenne chez eux parfois la forme du remords. D'autre part, si les souvenirs s'imposaient à eux avec une vivacité poignante, si, comme il arrive, ils étaient médiocrement épris, et si l'avenir ne se peignait pas à leurs

1. Il en est autrement de la famille patriarcale, où le *pater familias*, tant qu'il vit, demeure le centre de la famille élargie. Elle est composée de deux éléments. Il y a d'abord le *pater familias* : c'est le plus ancien ascendant mâle dans l'ordre agnatique (descendance masculine). Ensuite viennent tous les descendants issus soit de ce *pater familias*, soit de ses descendants mâles. Quand le *pater familias* meurt (et alors seulement), les deux frères (s'il y en a deux) issus de lui se séparent et forment une famille à part, deviennent à leur tour *patere familias*. La famille comprend, et ne comprend que tous ceux qui sont nés d'un même ascendant *vivant*. » Durkheim, *ibidem*.

yeux en couleurs éclatantes, on ne comprendrait pas qu'ils fussent capables de ce sacrifice.

Mais ce ne sont pas deux sortes d'images, venues les unes du passé, les autres du présent, ce sont deux façons de penser, deux conceptions de la vie et des hommes qui s'affrontent. Si, à la logique familiale qui oblige un homme à se considérer avant tout comme un fils, il n'en pouvait pas opposer une autre, qui l'autorise à se considérer comme un mari ou comme un père, il demeurerait indéfiniment dans sa première famille, ou, s'il en sortait, il serait exposé à tous les maux matériels et moraux qui accablent l'homme isolé. Ses pensées et ses souvenirs ne trouveraient plus place dans un cadre qui les empêche de se disperser : c'est-à-dire qu'ils subsisteraient aussi longtemps que sa passion ou son désir, ou que les circonstances qui les favorisent, mais ne s'appuieraient sur aucune croyance ou conception collective. Dans une société qui n'admet pas qu'un Montagu épouse une Capulet, l'histoire de Roméo et Juliette ne peut garder d'autre réalité que celle d'une image de rêve. Il en est tout autrement, lorsqu'on ne quitte une famille que pour en fonder une autre suivant les règles et croyances de la société qui embrasse toutes les familles, ou, plus généralement, pour entrer dans un autre groupe.

Lorsqu'un membre d'une famille s'en éloigne pour s'agréger à un groupe qui n'est pas une famille, par exemple pour s'enfermer dans un couvent, il en trouve la force dans une croyance religieuse qu'il oppose à l'esprit familial. Alors, les événements, jugés du point de vue d'un autre groupe, le seront aussi en partant d'autres principes, en s'inspirant d'une autre logique. Quand la mère Angélique, à un moment où l'esprit de famille combattait encore en elle le sentiment de nouveaux devoirs, se rappelait la journée du guichet à Port-Royal, elle y voyait sans doute

l'épreuve la plus dure qu'elle ait eu à supporter. Mais ce souvenir dut peu à peu s'encadrer tout naturellement dans l'histoire des étapes de sa conversion, et, en même temps, dans l'ensemble de ses pensées religieuses : il devint bientôt pour elle, et pour les membres de sa communauté, en même temps une tradition, un exemple, et comme un aspect de la vérité. Ici en effet on peut dire que deux conceptions de la vie s'opposaient. Mais il n'en est plus exactement de même, semble-t-il, lorsqu'un membre d'une famille la quitte pour en fonder une autre. En effet, tandis qu'une fille qui entre en religion ne retrouve guère dans le cloître, même disposées autrement, ou appliquées à d'autres objets, les pensées qu'elle respirait dans le milieu des siens, au contraire, lorsqu'un fils ou une fille se marient, on pourrait croire qu'ils se réclament au fond de la même logique ou de la logique même qu'ils ont apprise au sein de leur famille et au milieu de leurs parents. La famille, après tout, ne se ramène-t-elle pas à un ensemble de fonctions que les hommes des générations successives sont appelés à remplir l'un après l'autre ? Le parent qui a été père autrefois ne l'est plus ou ne l'est qu'à peine aujourd'hui, soit qu'il ait disparu, soit que ses enfants aient de moins en moins besoin de lui. Comment son souvenir ne pâlirait-il point, du moment où il devient un nom, un visage, ou simplement un être qui éprouve et pour qui on éprouve des sentiments qui s'expliquent moins par la fonction que par la personne, qui viennent de l'homme plutôt que du père, et qui vont à l'homme plutôt qu'au père ? Comment toute la force de l'idée de père ne se reporterait-elle pas sur celui qui, maintenant, a conscience de l'être et d'être regardé comme tel, au plein sens du terme ?

Pourtant, la famille n'est point comme une forme qui, d'un moment à l'autre, changerait brusquement de matière. Lorsqu'un fils se marie, il ne se substitue pas

à son père comme un roi qui succède à un autre. Une famille qui se crée se pose d'abord en face de celles dont ses deux chefs sont sortis comme un établissement nouveau. Ce n'est que peu à peu et plus tard que le nouveau père et la nouvelle mère identifient leur fonction avec celle qu'ont exercée avant eux leurs parents, et cette identité ne leur apparaît jamais que comme une ressemblance plus ou moins approchée.

Samuel Butler a observé que, si on suppose que les souvenirs passent des parents à leurs enfants par la voie de l'hérédité, leur expérience héréditaire ne peut s'étendre, en descendant le cours du temps, au delà du moment où ils ont été conçus, puisqu'à partir de cette époque il n'y eut plus, entre eux et leurs parents, aucune continuité organique. C'est pourquoi, tandis que les processus biologiques se poursuivraient avec une grande sûreté jusqu'à l'âge adulte, parce qu'ils seraient alors guidés par l'expérience ancestrale, à partir du moment où l'homme est en âge de procréer il serait livré au hasard de ses propres expériences, et son corps ne saurait plus aussi bien s'adapter aux conditions où il lui faut vivre[1]. Nous pourrions dire inversement que, de la vie de nos parents nous ne connaissons, par expérience directe, que la partie qui commence quelques années après notre naissance : tout ce qui précède ne nous intéresse guère ; en revanche, quand nous devenons nous-même mari et père, nous repassons par une série d'états où nous les avons vus passer, et il semble que nous pourrions nous identifier à ce qu'ils étaient alors. Mais ce n'est pas encore assez dire. Il y a toute une période, celle qui correspond aux débuts du nouveau ménage, où précisément il s'oppose à la famille ancienne, parce qu'il est nouveau, et qu'il semble qu'il lui faille se créer une mémoire originale hors

1. Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, traduction française, 1922, p. 143 et 163.

des cadres traditionnels. C'est pourquoi ce n'est qu'assez tard, quand elle a perdu en quelque mesure une partie de son élan primitif, quand approche le moment où elle aussi va, par ses rejetons, donner naissance à d'autres groupes domestiques qui se détacheront d'elle, qu'une famille prend conscience de n'être que la continuation, et comme une édition nouvelle, de celle d'où elle est sortie. C'est quand un père et une mère approchent de la vieillesse qu'ils songent le plus à leurs parents, en particulier à ce qu'ils étaient à leur âge, et que, toute raison de se distinguer d'eux tendant à disparaître, il leur semble que leurs parents revivent en eux et qu'ils repassent sur leurs traces. Mais dans toute la période de sa vie active et de son expansion la famille, tournée vers l'avenir ou absorbée par le présent, cherche à justifier et à renforcer son indépendance par rapport aux traditions familiales en s'appuyant sur la société plus large des autres familles contemporaines. C'est donc bien une logique et une conception de la vie nouvelle, plus large, et, pour cette raison, en apparence au moins plus rationnelle, celle qui existe dans cette société, qu'elle oppose aux façons de penser et aux souvenirs de la famille ou des familles souches.

Durant toute notre vie, nous sommes engagés, en même temps que dans notre famille, dans d'autres groupes. Nous étendons notre mémoire familiale de façon à y faire entrer les souvenirs de notre vie mondaine, par exemple. Ou bien nous replaçons nos souvenirs familiaux dans les cadres où notre société retrouve son passé. Cela équivaut à considérer notre famille du point de vue des autres groupes, ou l'inverse, et à combiner, en même temps que les souvenirs, les façons de penser propres à celle-là et à ceux-ci. Quelquefois c'est l'un ou c'est l'autre de ces deux cadres qui l'emporte, et l'on change de mémoire, en même temps qu'on

change ses points de vue, ses principes, ses intérêts, ses jugements, lorsqu'on passe d'un groupe à l'autre. Dès qu'un enfant va à l'école, sa vie coule en quelque sorte dans deux lits, et ses pensées se rattachent suivant deux plans. S'il ne voit les siens qu'à de rares intervalles, il faut à la famille toute la force acquise précédemment, et la force, aussi, qui lui vient de ce qu'elle survit à l'école et au lycée, de ce qu'elle vous accompagne et vous enveloppe jusqu'aux approches de la mort, pour qu'elle conserve sa part d'influence. Mais il en est de même, à un degré moindre ou plus élevé, lorsque le jeune homme ou l'adulte se rattache à d'autres milieux, si ceux-ci l'écartent des siens. Avant qu'on entre dans le monde, et après qu'on l'a quitté, on se suffit, on s'intéresse surtout à ceux de son intimité : la vie en quelque sorte s'intériorise, et la mémoire avec elle : elle s'enferme aux limites de la famille. Pris par le monde, au contraire, on sort de soi, et la mémoire se déploie au dehors : notre vie, dès lors, ce sont nos relations, et notre histoire, c'est leur histoire ; nos démarches et nos distractions ne se détachent pas de celles des autres, et on ne peut raconter celles-là ni celles-ci isolément. Lorsqu'on dit que la vie mondaine nous disperse, il faut l'entendre à la rigueur. Sans doute on peut n'être engagé qu'à demi dans le monde, ou seulement en apparence. Mais on joue alors deux personnages, et, en tant qu'on se mêle à la société, on accepte de se souvenir comme elle. Telle est sans doute l'évolution de la plupart des hommes, qui ne se mêlent et ne se confondent avec le groupe social où est le siège de leur activité que dans la période courte et occupée où leur vie professionnelle et mondaine est à son plein. Alors, à la différence de l'enfant, qui n'a pas encore où se perdre, et du vieillard qui s'est repris, ils ne s'appartiennent plus. Feuilletez les mémoires où tel administrateur, tel homme d'affaires, tel homme d'État qui s'acquitta

en conscience de sa fonction relate les faits qui remplirent ses années de labeur et d'agitation : plutôt que son histoire, c'est celle d'un groupe social, professionnel ou mondain. C'est moins le contenu que le ton et quelques remarques (où d'ailleurs on retrouve souvent les réactions d'un cercle et l'esprit d'une coterie), et, peut-être, le choix des événements, qui distinguent un tel récit individuel ou une telle autobiographie d'un écrit historique où l'objet est de raconter les faits tels que les virent un ensemble d'hommes, et dans leur signification par rapport à eux. Lorsqu'on dit d'un écrivain que son histoire se confond avec celle de ses œuvres, cela signifie qu'il ne sortit guère du monde intérieur qu'il s'était créé : mais lorsqu'on dit d'un homme de guerre, ou d'un médecin, ou d'un prêtre, que son histoire se confond avec celle de ses actes, de ses guérisons, de ses conversions, on laisse entendre au contraire qu'il n'eut guère le temps de rentrer en lui-même, et que les préoccupations communes auxquelles il fut par sa fonction plus particulièrement exposé, ou préposé, suffirent à remplir sa pensée.

En beaucoup de circonstances où des hommes et des familles diverses participent en commun aux mêmes distractions, aux mêmes travaux, aux mêmes cérémonies, l'événement les frappe moins par ce qui passe en quelque sorte de lui dans la vie de la famille que par ce qui lui en demeure extérieur ; ils le retiennent comme un fait impersonnel. Mais il en est de même, lorsque, dans un groupe de familles voisines, les relations se multiplient, soit que, comme dans les villages paysans, elles soient rapprochées par le lieu qu'elles habitent, soit que, comme dans les hautes classes, elles puisent dans l'appréciation des autres et qu'elles aient besoin d'entretenir et renouveler au contact de celles-ci le sentiment de leur prééminence. Alors les membres de chaque famille introduisent incessamment dans la

pensée de leur groupe des relations de faits, interprétations et appréciations empruntées aux familles voisines. Que devient la mémoire de la famille ? Elle doit embrasser dans son champ non plus un, mais plusieurs groupes, dont l'importance, l'aspect aussi bien que les relations mutuelles changent à chaque moment. Du moment qu'elle envisage du point de vue des autres, aussi bien que du sien, les événements assez remarquables pour qu'elle les retienne et les reproduise souvent, elle les traduit en termes généraux. Le cadre d'événements qui lui permet de retrouver les souvenirs propres à la famille dont elle est la mémoire se distinguerait peut-être aisément des cadres propres aux autres familles, si l'on s'en tenait aux figures, aux images : on délimiterait ainsi dans l'espace le domaine de chacune, et on ne lui attribuerait que le cours des événements qui s'y sont déroulés comme dans autant de cases distinctes. Mais, nous l'avons dit, bien plus que de figures ou d'images, le cadre de la mémoire familiale est fait de notions, notions de personnes et notions de faits, singulières et historiques en ce sens, mais qui ont d'ailleurs tous les caractères de pensées communes à tout un groupe, et même à plusieurs. Ainsi les traditions propres à chaque famille se détachent sur un fond de notions générales impersonnelles, et il n'est d'ailleurs pas facile d'indiquer la limite qui sépare celles-ci de celles-là. On comprend qu'une famille qui vient de naître, et sent surtout le besoin de s'adapter au milieu social où elle est appelée à vivre, tourne le dos aux traditions des groupes parents dont elle vient de s'émanciper, et s'inspire surtout de cette logique générale qui détermine les relations des familles entre elles. Mais comme toute famille a bien vite une histoire, comme sa mémoire s'enrichit de jour en jour, que ses souvenirs, sous leur forme personnelle, se précisent et se fixent, elle tend progressivement à interpréter à sa manière les conceptions qu'elle

emprunte à la société. Elle finit par avoir sa logique et ses traditions, qui ressemblent à celles de la société générale, puisqu'elles en émanent et qu'elles continuent à régler ses rapports avec elle, mais qui s'en distinguent parce qu'elles se pénètrent peu à peu de son expérience particulière, et que leur rôle est de plus en plus d'assurer sa cohésion et de garantir sa continuité.

CHAPITRE VI

LA MÉMOIRE COLLECTIVE RELIGIEUSE

L'histoire ancienne des peuples, telle qu'elle vit dans leurs traditions, est tout entière pénétrée d'idées religieuses. Mais, d'autre part, on peut dire de toute religion que, sous des formes plus ou moins symboliques, elle reproduit l'histoire des migrations et des fusions de races et de peuplades, des grands événements, guerres, établissements, inventions et réformes, qu'on trouverait à l'origine des sociétés qui les pratiquent.

Ce n'est pas un point de vue où se sont placés d'emblée ceux qui étudièrent les religions de l'antiquité. Mais déjà Fustel de Coulanges s'étonnait de retrouver, dans la cité antique, deux religions dont l'une se rattachait au foyer et perpétuait le souvenir des ancêtres, tandis que le culte des Olympiens, public et national, lui paraissait s'adresser aux puissances naturelles dont les figures reproduites si souvent par la sculpture ou la poésie n'auraient été que des symboles[1]. Il montrait en même temps comment, à mesure que les familles primitives renonçaient à leur isolement, et que naissaient des cités, par fusion entre tribus et phratries, nées elles-mêmes, pensait-il, de la fusion des familles, des cultes nouveaux apparaissaient, et comment les divinités éponymes n'étaient que la commémoration de ces origines et de ces transformations. Il insistait sur la persistance des souvenirs attachés à la fondation des cités,

1. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 20e édition, 1908, p. 136 sq.

et sur le culte qui est rendu à leur fondateur plus ou moins mythique le plus souvent, divinité locale d'une tribu, promue à la dignité de protectrice d'une cité[1].

Une autre idée petit à petit s'est fait jour : c'est que dans la Grèce classique encore, si l'on regarde d'un peu près la physionomie et les attributs des dieux olympiens, et, surtout, si on porte son attention sur des cérémonies et des fêtes, sur des croyances et des superstitions qui n'intéressent plus guère, peut-être, les cercles aristocratiques et cultivés, mais qui vivent d'une vie tenace dans les couches du peuple et parmi les groupes paysans, on s'aperçoit qu'il y a, en effet, dans le monde antique, deux religions superposées, et d'ailleurs profondément engagées l'une dans l'autre[2] : distinction qui a en apparence un tout autre sens que celle de Fustel de Coulanges, bien que, peut-être, elle n'en soit qu'un nouvel aspect. « La religion grecque serait née de la fusion de cultes chthoniens et de cultes ouraniens. Les Ouraniens, dieux à la volonté claire, sont l'objet d'une θεραπέια : on leur rend des honneurs dans l'attente d'un bienfait. Les Chthoniens, au contraire, sont des esprits impurs, que le culte a pour fin d'écarter. Les rites ouraniens, ou, si l'on veut, olympiens, se sont superposés aux rites chthoniens : ce sont deux strates de pensée religieuse[3] ». M. Ridgeway avait déjà tenté d'établir que « le duel entre les religions chthoniennes et ouraniennes correspond à la guerre entre les Pélasges et les envahisseurs nordiques, peuples dont la fusion a produit la Grèce classique[4] ». Et M. Piganiol a soutenu, de son côté, que « les croyances et les rites des Romains se rattachent à deux religions distinctes et opposées et qui à grand'peine se fusionnèrent,

1. *Ibid.*, p. 161 sq.

2. Rohde (Erwin). *Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen* 5e und 6e Auflage. Tubingen, 1910. La 1re édition est de 1893.

3. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, 1917, p. 93.

4. Ridgeway, *Early age of Greece*, t. I, p. 374.

le culte du Ciel et du Feu d'une part, et, d'autre part, le culte de la Terre et des Forces souterraines. Le culte de la Terre est propre aux paysans méditerranéens, Ligures, Sabins, Pélasges, le culte du Ciel, aux nomades septentrionaux[1] ». D'innombrables mythes rappellent la victoire des Ouraniens sur les Chthoniens, des pasteurs venus du Nord sur les laboureurs autochtones : c'est le combat des Dieux et des Géants (les Géants fils de la Terre) ; c'est le mythe du cavalier vainqueur d'un monstre femelle (ces sociétés primitives de laboureurs étaient de type matriarcal) ; c'est Hercule et Cacus. Lorsque les dieux chthoniens et ouraniens s'associent, ou se marient entre eux, c'est le symbole d'une conciliation et d'un compromis entre les cultes et les civilisations, mais de l'antagonisme ancien il subsiste des traces dans la légende des dieux. Miss Harrison[2] remarque, à propos de Junon : « La Héra qui, dans l'ancienne légende argonautique, est reine en Thessalie et patronne du héros Jason, est du vieux type matriarcal ; c'est elle, l'Héra pélasgienne, et non Zeus, qui domine ; en fait, Zeus est pratiquement inexistant. A Olympie même, l'ancien Héraion, où Héra était adorée seule, date d'avant le temple de Zeus. » Et elle ajoute : « Homère lui-même n'a-t-il pas le sentiment qu'elle a été mariée de force », puisqu'il raconte les perpé-

1. *Op. cit.* p. 94. Cette distinction correspondrait à celle de la religion plébéienne et de la religion patricienne, *ibid.*, p. 132. Les patriciens dériveraient des anciens conquérants venus du nord, les plébéiens, des populations italiennes indigènes. M. Piganiol a indiqué brièvement comment l'histoire de beaucoup de civilisations s'explique de même par un conflit entre deux peuples, qui laisse des traces durables dans leurs institutions et leurs croyances : civilisations phrygienne, thrace, gauloise, sémitique, chaldéenne, arabe, chinoise, africaine. *Op. cit.*, p. 316 sq. Il a bien voulu nous signaler un article de Rostovtseff, paru dans la *Revue des Etudes grecques*, 1919, p. 462 : *Le culte de la grande déesse dans la Russie méridionale*, où on lit les passages suivants : « Les conquérants sémitiques en Mésopotamie, les conquérants indo-européens en Asie Mineure et en Europe ont apporté avec eux le culte d'un dieu suprême », et, au sujet du mythe d'Héraclès et de la grande déesse : « Ce mythe suppose trois choses : le culte de la grande déesse comme base de la religion indigène, le culte du grand dieu comme base de la religion des conquérants, l'apparition d'un peuple et d'une religion mixtes. »

2. *Prologomena to the study of Greek Religion*, 2e édit. 1908, p. 315.

tuelles disputes qui la mettent aux prises avec le père des dieux ? Bien que le culte ouranien tende au monothéisme, le Zeus, dieu du ciel et de la lumière, s'est décomposé, soit que ses attributs aient donné naissance à des divinités distinctes[1], soit que son culte se soit contaminé au contact des cultes chthoniens.

Tandis que les dieux ennemis se sont ainsi réconciliés et forment aujourd'hui une même famille, où cependant leurs attributs, leur légende et leur physionomie morale rappellent plus ou moins ce qu'ils furent autrefois, on retrouve lorsqu'on examine les rites, les mêmes compromis recouvrant les mêmes oppositions. Miss Harrison, qui a étudié si attentivement et a interprété avec tant de pénétration le rituel des Grecs, dit : « Il est clair que la religion grecque renfermait deux facteurs divers et même opposés... les « rites de service » étaient rattachés par une tradition ancienne aux Olympiens, aux Ouraniens ; les « rites d'aversion », aux fantômes, héros, divinités souterraines. Les rites de service avaient un caractère joyeux et rationnel, les rites d'aversion étaient sombres, et tendaient à la superstition. Or nous trouvons des services célébrés en l'honneur d'Olympiens, les Diasia en l'honneur de Zeus, les Thargelia, d'Apollon et d'Artémis, les Anthesteria, de Dionysos, et nous constatons qu'ils ont peu ou rien à voir avec les Olympiens auxquels on les suppose adressés : ce ne sont pas des rites de « sacrifice

1. « Welcker (s'appuyant surtout sur Eschyle) est arrivé à l'idée que le concept de Zeus, le ciel comme la divinité, est la racine profonde d'où sont sorties toutes les formes de dieux. Par diverses méthodes (étude du calendrier, des noms de mois, des fêtes, des dieux qui y président ; des traces de formes de culte anciennes : sacrifices humains et dieux à forme de fétiches ; de la religion des peuples, figés plus tôt, du nord et de l'est de la Grèce, Macédoniens, Thraces, Bithyniens) on arrive au même résultat : ce sont les mêmes quatre ou cinq dieux qui apparaissent comme les plus anciens... Or on peut rattacher ces quelques dieux (sauf la principale divinité féminine) au seul dieu du ciel : Zeus ; et cela paraît s'imposer pour Dionysos et Apollon. On retrouve ainsi la conception de Welcker. » Usener H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 275.

brûlé », de joie, de fêtes, de combats ; mais des rites souterrains et tristes, de purification et d'adoration de fantômes. Sans doute les rites olympiens représentent une couche superposée : les uns n'ont pu sortir des autres[1]. »

Dans la fête des Anthestéries, le contraste est saisissant : c'est une fête du printemps, consacrée à Dionysos. Elle dure trois jours. Le premier s'appelle Pithoigia (ouverture des tonneaux). « Ils mettaient en perce le vin nouveau à Athènes », dit Plutarque. C'est l'offre des premiers fruits. Les tonneaux ouverts, les réjouissances commencent et durent le jour suivant (appelé les Choes ou les Coupes), et le troisième (appelé les Chytroy, ou les Pots). C'est le jour des Coupes qu'on célèbre le mariage du roi-archonte avec le dieu Dionysos. Le troisième jour a lieu une lutte dramatique. Dans les Acharniens d'Aristophane, on trouve une vive peinture de la fête. Mais, à travers cette excitation plutôt joyeuse, règne une note de tristesse. Les Anthestéries étaient anciennement une fête de toutes les âmes. Aux Chytroy on sacrifiait, non à des dieux olympiens, mais à Hermès Chtonios. Aux mets préparés pour le sacrifice, aucun homme ne goûtait : c'est la nourriture des âmes, le souper des morts. Le jour des Coupes, ils croyaient que les esprits des morts revenaient parmi eux. Dès le matin, ils avaient l'habitude de mâcher de la bourdaine, et de frotter leurs portes avec de la poix : rites « apotropiques » qui tendent à écarter les influences des esprits. Le dernier jour, on disait (cette parole était passée en proverbe) : « A la porte, vous Kères, les Anthestéries sont terminées[2]. »

1. Miss Harrison, *op. cit.*, p. 10.

2 Miss Harrison croit que, de même, les Pithoigia, bien que consacrés à Dionysos, et, d'après Plutarque, marqués par des ébats et des divertissements joyeux, n'en ont pas moins une signification funèbre : les tonneaux, « *jars* », évoquent les anciennes tombes où l'on inhumait les morts : les Pithoigia des Anthestéries perpétueraient le rite ancien d'évocation des morts, recouvert par un rite printanier, et les anciens vases mortuaires seraient devenus les tonneaux de vin nouveau ; ou, plutôt, les deux idées seraient en même temps présentes à l'esprit des Grecs. *Loc. cit.*, p. 47.

Ainsi, les hommes se sont élevés à une religion et à une conception générale du monde moins sombre : mais c'est dans un cadre préexistant de croyances aux divinités souterraines et à l'action malfaisante des morts que ces nouvelles idées durent trouver place. Dans la religion grecque du Ve et du IVe siècle se juxtaposaient des éléments d'origine très éloignée dans le temps, et un contemporain suffisamment dégagé de ces croyances, et capable d'entrevoir leurs contradictions, eut retrouvé en elles les traces d'une évolution sociale et morale qui, à des coutumes et superstitions primitives, fit succéder des croyances et une organisation rituelle plus avancées. Mais la loi de la pensée collective est de systématiser, du point de vue de ses conceptions actuelles, les rites et croyances qui lui viennent du passé et qu'elle n'a pu faire s'évanouir : ainsi, tout un travail mythologique d'interprétation altère progressivement le sens, sinon la forme, des anciennes institutions. Aux Thesmophories, fêtes d'automne, on accomplissait certains rites en vue de favoriser la croissance des plantes et la naissance des enfants : des objets sacrés qu'on ne pouvait nommer (d'où le nom d'Arrétophories, ou action de porter des choses non nommées, qu'on donnait à ces rites) étaient promenés processionnellement : images de serpents et formes d'hommes faites en pâtes de céréales, cônes de sapin, et porcs (en raison de leur caractère prolifique) : on déposait la chair des porcs en offrande aux puissances de la terre dans le *megara* du temple ; puis des femmes qui s'étaient purifiées pendant trois jours descendaient dans les sanctuaires inférieurs (*kathodos* et *anodos*) et déposaient sur des autels les restes de ces bêtes : tous ceux qui en prenaient et les mêlaient à leurs semences devaient avoir de bonnes récoltes. Or, sur ces rites de fertilité, on a construit toute une légende : cette cérémonie (sacrifice des porcs) se rattacherait à Eubouleus, qui menait paître des porcs, et qui

fut englouti avec ses bêtes dans la crevasse où disparut Koré, quand le Dieu des enfers l'enleva. L'interprétation rationaliste laisse cependant subsister le rite, qui prendra plus tard une signification mystique, dans les mystères d'Eleusis.

On assiste en effet, quelquefois, à des renaissances imprévues, à des retours offensifs de croyances anciennes. Les religions nouvelles ne réussissent pas à éliminer entièrement celles qu'elles ont supplantées, et, sans doute, elles ne s'y efforcent pas : elles sentent bien qu'elles-mêmes ne satisfont pas tous les besoins religieux des hommes, et elles se flattent, d'ailleurs, d'utiliser les parties encore vivaces des cultes anciens et de les pénétrer de leur esprit. Mais il arrive que les circonstances sociales se modifient en ce sens que de nouvelles aspirations se font jour, qui se grossissent de toutes celles que la religion officielle a jusqu'à présent refoulées. Il ne faut pas se figurer, d'ailleurs, que c'est là effectivement une résurrection du passé, et que la société tire en quelque sorte de sa mémoire les formes à demi effacées des religions anciennes pour en faire les éléments du nouveau culte. Mais, en dehors de la société, ou, encore, dans les parties de celle-ci qui ont été soumises le moins fortement à l'action du système religieux établi, quelque chose de ces religions subsiste, hors de « la mémoire » de la société elle-même, qui n'en conserve que ce qui s'est incorporé à ses institutions actuelles, mais dans d'autres groupes qui sont demeurés davantage ce qu'ils étaient autrefois, c'est-à-dire qui se trouvent encore engagés en partie dans les débris du passé.

Si la philosophie pythagoricienne eut un tel succès en Italie, c'est que « celle-ci était toute pénétrée d'influences pélasgiques ou minoennes... Cette philosophie a trouvé des adeptes précisément dans les régions italiennes qui ont été le moins pénétrées d'éléments indo-européens : Italie du Sud, peuples sabelliens, Etrurie ; faveur qui s'ex-

plique si les pythagoriciens ne faisaient qu'exprimer en langage philosophique et systématiser les vérités de la religion méditerranéenne ». Le pythagorisme a d'étroits rapports avec les cultes primitifs de l'Italie. « On ne peut affirmer que Pythagore ait emprunté aux religions italiques plus qu'aux cultes crétois », mais il est sûr que sa doctrine ne s'est répandue en Italie que parce qu'elle était conforme aux idées religieuses d'une fraction considérable des Italiens », mais de cette fraction, précisément, qui ne s'était pas laissé gagner au culte officiel des dieux patriciens[1]. Ici, nous avons l'exemple d'une philosophie et d'une religion (« les superstitions pythagoriciennes »)[2], introduite et en partie élaborée dans une société ou dans un groupe de sociétés, en opposition avec la religion officielle des classes dominantes et d'une partie du peuple, mais en accord avec les croyances qui subsistent dans des régions étendues de la même société et auxquelles la religion officielle a dû faire leur part. Mais ce culte nouveau n'en résulte pas moins, en même temps, d'une influence et d'une pénétration extérieure, si bien que l'on peut dire ceci : d'une part, ce n'est pas seulement le souvenir des croyances anciennes qui reparaît, ce sont les croyances anciennes subsistantes, mais combattues ou refoulées, qui, à la faveur de circonstances nouvelles, s'affirment ; d'autre part, les circonstances qui les fortifient sont les mêmes qui les ont fait naître : la mise en contact avec des sociétés de même race, de même civilisation, qui renouvellent en quelque sorte le sol, lui restituent sa constitution primitive, et recomposent le même milieu ethnique et moral. Mais c'est ce qui a dû se produire souvent : admettons que les Aryens indo-européens con-

1. Piganiol, *op. cit.*, p. 130 sq.

2. « Le rite de l'incinération est interdit aux Pythagoriciens ; ils vénèrent Rhéa, Déméter, et Pythagore a proposé une théorie du culte des déesses mères ; ils conservent les vêtements de lin... ; ils attachent une valeur supertitieuse au nombre 4... ; la fève leur est interdite. » *Ibid.*, p. 131.

quirent les pays du Sud, et qu'ils imposèrent à ceux-ci, en se pliant d'ailleurs à des compromis, leurs dieux et leur culte ; mais il y eut, ensuite, des invasions et retours offensifs de populations méditerranéennes ; le réveil des cultes anciens est donc dû, dans bien des cas, à ce que se recréent les conditions où ils sont nés autrefois, et non à ce que le souvenir de ces cultes reparaît dans la mémoire de la société qui les a abolis ou se les est assimilés.

Si la société conserve ainsi, dans son organisation religieuse, des éléments d'anciens rites ou d'anciennes croyances, ce n'est pas seulement pour donner satisfaction aux groupes les plus retardataires. Mais, pour apprécier exactement une démarche ou un progrès religieux, les hommes doivent se rappeler, au moins en gros, d'où ils sont partis ; d'ailleurs, un grand nombre d'idées nouvelles ne se précisent qu'en s'opposant. C'est ainsi que la lumière projetée par les cultes olympiens sur l'univers et dans tous les replis de l'âme humaine resplendissait d'autant plus qu'il subsistait dans la nature certains coins d'ombre et de mystère, hantés encore par des animaux monstrueux ou des génies nés de la terre, et qu'il subsistait dans l'âme des terreurs par où les hommes civilisés d'alors s'apparentaient aux peuplades primitives. Le monde homérique, si dégagé et éclairé, laisse encore quelque place à ces anciennes superstitions : on y trouve des traces du culte des morts ; bien qu'Homère paraisse convaincu qu'après la mort l'ombre s'enfuit, et ne vient jamais plus troubler les mortels, l'ombre de Patrocle apparaît en songe à Achille, et Achille lui consacre un sacrifice qui rappelle les anciennes immolations de victimes humaines. La « Nekuya », la descente d'Ulysse aux enfers, semble un arrière-fond sur lequel se dessine plus nettement l'Olympe aux brouillards faits de lumière, et une société d'hommes avant tout amoureux de la vie. Pour que la supériorité des puissances ouraniennes ressorte,

il faut qu'on évoque confusément l'antique assaut des Géants, l'écrasement ou l'asservissement des anciens dieux.

De même, pour montrer mieux l'originalité de la doctrine chrétienne, les fondateurs du christianisme, en particulier saint Paul, l'opposent au judaïsme traditionnel : c'est en des termes tirés de l'Ancien Testament, et par interprétation de prophéties que les Juifs n'entendaient qu'au sens littéral, et que la religion nouvelle pénètre de son esprit, que celle-ci se définit. Paul considère que le règne de la Loi a dû précéder le règne de la Grâce, et qu'il a fallu que les hommes apprissent d'abord ce que c'était que le péché, pour que la foi en l'Esprit et la miséricorde nous en affranchissent[1]. Loin d'annuler la Loi par la Foi, Paul croit que le christianisme la confirme. Dans les textes fondamentaux du christianisme, dans les évangiles et les épîtres, l'opposition entre les pharisiens et les chrétiens, entre le judaïsme orthodoxe et la religion du Fils de l'homme est rappelée incessamment : c'est de l'histoire, et on peut dire que le christianisme est en effet avant tout l'expression en articles de foi, en dogmes et en rites, d'une révolution morale qui fut un événement historique, du triomphe d'une religion de contenu spirituel sur un culte formaliste, et, en même temps, d'une religion universaliste, qui ne fait pas acception de races ni de nations, sur une religion étroitement nationale. Mais cette histoire, et la religion elle-même, se comprendrait mal, on n'en saisirait pas toute la portée, si elle ne se détachait pas sur un fond judaïque.

Surtout, lorsqu'une société transforme ainsi sa religion, elle s'avance un peu dans l'inconnu. Elle ne prévoit pas, dès le début, toutes les conséquences des principes nouveaux

1. « Par la Loi seule je connais le péché... Jadis, quand j'étais sans Loi, je vivais, mais le commandement me fut donné, le péché vint à naître, et moi, je mourus. » Paul, *Epître aux Romains*, VII, 7.

qu'elle pose. Ce sont des forces sociales qui, parmi d'autres, l'emportent, et déplacent le centre de gravité du groupe : mais, pour que celui-ci conserve son équilibre, il faut que s'opère un travail de réadaptation les unes aux autres de toutes les tendances, de toutes les institutions qui font sa vie commune. La société sent bien que cette religion nouvelle n'est pas un commencement absolu. Ces croyances plus larges et plus profondes, elle veut les adopter sans briser entièrement le cadre de notions dans lequel elle a grandi jusqu'alors. C'est pourquoi en même temps qu'elle projette dans son passé les conceptions qu'elle vient d'élaborer, elle se préoccupe d'incorporer à la religion nouvelle les éléments des vieux cultes que celle-ci peut s'assimiler. Elle doit persuader ses membres qu'ils portaient déjà en eux au moins en partie ces croyances, et même qu'ils retrouvent simplement celles dont ils s'étaient depuis quelque temps écartés. Mais ce ne lui est possible que si elle ne heurte pas de front tout le passé, si elle en conserve au moins les formes. La société, au moment même où elle évolue, fait donc un retour sur le passé : c'est dans un ensemble de souvenirs, de traditions et d'idées familières, qu'elle encadre les éléments nouveaux qu'elle pousse au premier plan.

Remarquons, en effet, que, par exemple, la mythologie homérique reste à mi-chemin entre les représentations religieuses et les fictions de la littérature. Supposons qu'on eût alors, dans les classes aristocratiques et cultivées de la Grèce, obéi pleinement à la poussée rationaliste, qu'on eût éliminé toute croyance à une survivance des âmes sous forme de fantômes, à l'Hadès, qu'on se fût imaginé que d'aucune manière les hommes, ni pendant leur vie, ni après leur mort, ne peuvent entrer en relations avec les dieux : toutes les cérémonies religieuses eussent, du même coup, perdu leur prestige, et l'imagination poétique en eût pris

de plus en plus à son aise avec l'Olympe et ses habitants. Si le polythéisme homérique voulait rester une religion, force lui était de prendre au sérieux un certain nombre des croyances qu'il aspirait à supplanter. Ce qui empèche les Grecs de ce temps de traiter les légendes et les figures des dieux aussi légèrement que, plus tard, un Lucien, c'est qu'ils se sentent encore proches d'une époque où la religion n'avait pas été encore à ce point humanisée, c'est que, dans les anciens sanctuaires, aux anciens lieux prophétiques, il faut des dieux réels pour recueillir l'héritage des anciens monstres, des divinités locales, des puissances de la végétation : on transforme leur aspect, mais on est obligé de leur conserver leur nature de dieux, au moins pour un temps.

De même, si le christianisme ne s'était point présenté comme la continuation, en un sens, de la religion hébraïque, on peut se demander s'il aurait pu se constituer lui-même comme religion. Lorsque Jésus dit : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée. Voilà le premier et le plus grand commandement. Et voici le second *qui lui est semblable* : Tu aimeras ton prochain comme toi-même[1] », on voit bien qu'il avance une doctrine qui pourrait s'interpréter en un sens purement moral. Aussi les fondateurs du christianisme ont-ils pris soin de multiplier les rapprochements entre les prophéties de l'Ancien Testament et les détails ou les paroles de la vie du Christ qui en représentent l'accomplissement. C'est en s'appuyant sur la promesse d'Abraham que Paul considère les Gentils comme les vrais descendants d'Isaac, les enfants « non de la servante, mais de la femme libre[2] », et par conséquent les héritiers légitimes. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'a pas été éliminé par le « fils de l'homme »

1. Mathieu, XXII, 37-39.
2. *Epître aux Galates*, IV, 22-31.

ou, du moins, s'il a changé d'aspect, il n'en garde pas moins sa nature de Dieu. Au reste, à mesure que le christianisme s'accroît, l'attention se détourne de cet aspect qui le représente comme une branche greffée sur une plante étrangère, mais les idées théologiques fondamentales qu'il a empruntées au judaïsme subsistent ; il faut bien, en effet, que la morale chrétienne s'entoure d'une armature dogmatique et ritualiste, faite toute entière d'idées et d'institutions traditionnelles, si elle veut, garder le prestige d'une religion.

*
* *

Mais la religion reproduit le passé en un autre sens encore. Détournons notre attention de l'origine ou du sens profond des mythes. Ne cherchons plus derrière ces traditions les événements généraux, migrations et fusions de peuples, dont elles sont peut-être l'écho. Prenons-les pour ce qu'elles sont aux yeux des fidèles. Il n'en est pas qui ne nous offre le tableau de la vie, des actes et de la figure d'êtres divins ou sacrés. Sous des traits humains, animaux, ou autrement, l'imagination leur prête en tout cas une forme d'existence sensible : ils existent ou ils sont apparus en certains lieux, à certaines époques. Ils se sont manifestés sur la terre[1]. Et c'est à partir de ce moment que les hommes ont gardé le souvenir des dieux ou des héros, qu'ils ont raconté leur histoire, et que, par un culte, ils l'ont commémorée.

Si l'on passe en revue les différentes parties du culte chrétien, on reconnaît que chacune d'elles est, en effet,

1. Lorsqu'on examine de près les rites des peuples primitifs qui, d'après eux, exercent une action sur les choses, on s'aperçoit qu'ils consistent souvent à reproduire quelque drame mythologique, c'est-à-dire à mettre en scène un héros ou ancêtre légendaire auxquels on reporte l'invention d'un procédé magique ou technique nouveau. Sur les rites commémoratifs dans ces sociétés, voir, en particulier, Yrjo Hirn, *The Origins of Art, a psychological and sociological inquiry*, London, 1900, ch. XVI.

essentiellement la commémoration d'une période ou d'un événement de la vie du Christ[1]. L'année chrétienne se ramasse en quelque sorte autour de la période pascale qui est consacrée à reproduire, par l'ordre même des cérémonies et le contenu des prédications et des prières, les diverses phases de la Passion. Elle est, sous un autre point de vue, puisque chaque jour est consacré à un saint, la commémoration de tous ceux qui contribuèrent à constituer, diffuser ou illustrer la doctrine chrétienne. Avec une périodicité plus grande, chaque semaine, le dimanche, la messe à laquelle tout fidèle est tenu d'assister, commémore la Cène. Mais la doctrine chrétienne tout entière repose sur une histoire, et se confond presque avec elle. Si les anciens païens n'ont pu faire leur salut, c'est que les événements de l'histoire chrétienne ne s'étaient pas encore déroulés, et qu'à la différence des Juifs ils ne pouvaient connaître les prophéties, qui les annonçaient avant qu'ils se fussent produits. Les Juifs ont prévu la venue du Messie ; les disciples de Jésus ont été les témoins de sa vie, de sa mort et de sa résurrection ; toutes les générations chrétiennes qui se sont succédé depuis ont reçu la tradition de ces événements. Ainsi toute la substance du christianisme consiste, depuis que le Christ ne s'est plus montré sur la terre, dans le souvenir de sa vie et de son enseignement.

Mais comment expliquer que la religion chrétienne, tournée ainsi tout entière vers le passé (et il en est d'ailleurs de même de toute religion), se présente cependant comme une institution permanente, qu'elle prétende se placer en dehors du temps, et que les vérités chrétiennes puissent être à la fois historiques et éternelles ?

1. « Les théologiens et les historiens ont toujours reconnu qu'une des fins de la liturgie c'est de rappeler le passé religieux et de le rendre présent au moyen d'une sorte de représentation dramatique. Il n'y a pas de liturgie qui échappe à cette règle. L'année liturgique est un mémorial. Le cycle des rites annuels est devenu la commémoration d'une histoire nationale ou religieuse. » Delacroix, *La religion et la foi*, p. 15-16.

Si l'on considère des systèmes religieux où l'essentiel est l'enseignement moral apporté par leur fondateur, on comprend que les vérités sur lesquelles ils reposent aient une nature intemporelle, et que passe à l'arrière-plan la figure et le souvenir de celui qui les a découvertes. C'est sans doute ce qui s'est réalisé dans le bouddhisme. « Le bouddhisme, en effet, consiste avant tout dans la notion du salut, et le salut suppose uniquement que l'on connaît la bonne doctrine et qu'on la pratique. Sans doute elle n'aurait pu être connue si le bouddha n'était venu la révéler ; mais, une fois que cette révélation fut faite, l'œuvre du bouddha était accomplie. A partir de ce moment, il cessa d'être un facteur nécessaire de la vie religieuse. » Et c'est pourquoi le bouddha ne peut être un dieu. « Car un dieu, c'est avant tout un être vivant avec lequel l'homme doit compter et sur lequel il doit compter ; or le bouddha est mort, il est entré dans le Nirvâna ; il ne peut plus rien sur la marche des événements humains[1] ». « L'idée que le chef divin de la communauté... demeure réellement parmi les siens... de telle sorte que le culte n'est autre chose que l'expression de la perpétuité de cette vie commune, cette idée est tout à fait étrangère aux bouddhistes. Leur maître à eux est dans le Nirvâna : ses fidèles crieraient vers lui qu'il ne pourrait les entendre[2]. » Sans doute « le souvenir ineffaçable de la vie terrestre du bouddha, la foi dans la parole du bouddha comme dans la parole de la vérité, la soumission à la loi du bouddha comme à la loi de la sainteté, tous ces facteurs ont eu, cela va sans dire, la plus grande influence sur la tournure qu'ont prise, au sein de la communauté bouddhique, la vie et le sentiment religieux[3]. » Mais le bouddha n'est ni un médiateur, ni un

1. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* p. 44.
2. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. fr., p. 368.
3. *Ibid*, p. 319.

sauveur. « La croyance aux anciens dieux avait disparu devant le panthéisme de la doctrine de l'Atman ;... l'empire de ce monde soupirant vers la délivrance n'appartenait plus à un dieu ; il était passé à la loi naturelle de l'enchaînement des causes et des effets. » Bouddha ne devait donc être (sans aucune supériorité métaphysique) que le grand « Connaissant » et le propagateur de la connaissance[1] : personnage historique, et qui n'est pas seul de son espèce, puisqu'on en vint à admettre qu'il y avait eu et qu'il y aurait un nombre illimité de bouddhas ; mais, enfin, personnage dont l'existence est circonscrite entre les dates de sa naissance et de sa mort. Comme, d'ailleurs, « le bouddhisme... consiste avant tout dans la notion du salut », et que « le salut suppose uniquement que l'on connaît la bonne doctrine et qu'on la pratique », il y a bien, dans le bouddhisme, à côté d'une morale, un élément religieux (sans lequel le bouddhisme, à vrai dire, ne serait peut-être pas une religion), mais un élément religieux qui se ramène tout entier à des souvenirs. Ce qui est intemporel, c'est la morale : ce qu'il s'y mêle de religion, au contraire, se rapporte à une suite d'années historiques bien définies et depuis longtemps close.

Il en est tout autrement du christianisme. Ici, le Christ n'est pas seulement un Connaissant, ou un Saint : c'est un Dieu. Il ne s'est pas borné à nous indiquer la voie du salut : mais aucun chrétien ne peut faire son salut que par l'intervention et grâce à l'action efficace de ce Dieu. Le Christ, après sa mort et sa résurrection, n'a point perdu contact avec les hommes, il demeure perpétuellement au sein de son Eglise. Il n'y a point de cérémonie du culte où il ne soit présent, point de prière et d'acte d'adoration qui ne s'élève jusqu'à lui. Le sacrifice par lequel il nous donne son

1. *Ibid.*, p. 320 sq.

corps et son sang n'a pas eu lieu une seule fois : il se renouvelle intégralement chaque fois que les fidèles sont assemblés pour recevoir l'Eucharistie[1]. Bien plus, les sacrifices successifs, célébrés à des moments distincts, en des lieux distincts, ne sont qu'un seul et même sacrifice[2]. De même, les vérités chrétiennes n'ont pas été révélées aux hommes par le Christ dans de telles conditions qu'il suffise, à tout jamais, de les méditer pour en comprendre le sens : la révélation au contraire se renouvelle sans cesse, ou plutôt elle se poursuit, puisque les hommes, pour les comprendre, ont besoin d'être éclairés par Dieu. L'étude des textes évangéliques et de l'Ecriture, en l'absence de telles lumières surnaturelles, peut contribuer aussi bien à nous écarter de Dieu qu'à nous en rapprocher, lorsque nous en remarquons surtout les obscurités et les contradictions : *tot paginarum opaca secreta*[3]. Comment la vérité éternelle se serait-elle exprimée tout entière dans des paroles humaines comprises dans un temps limité, et n'est-ce pas déjà trop

1. Voir, à ce sujet, toute la polémique entre Luther, d'une part, Carlostadt, Zwingle et Œcolampade de l'autre, entre 1523 et 1530. En particulier l'écrit de Luther : *Dass diese Worte : das ist mein Leib, etc., noch feststehen. Wider die Schwarmgeister*, 1527 : *Luthers Werke*, 1905, Berlin, 2e Folge, Reformatorische und polemische Schriften, t. II, p. 371, 373, 415 et 416, 421 et 422. — Luther affirmait « que le manger dont Jésus-Christ parlait n'était non plus un manger mystique, mais un manger par la bouche;... qu'on voyait bien que son intention était de nous assurer ses dons en nous donnant sa personne ; que le souvenir de sa mort, qu'il nous recommandait, n'excluait pas la présence. » Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, 1688, Paris, tome I, p. 90. Zwingle lui-même, qui inclinait au sens figuré, disait cependant « que ce n'était pas un simple spectacle, ni des signes tout à fait nus ; que la mémoire et la Foy du corps immolé et du sang répandu soutenait notre âme ; que cependant le Saint-Esprit scellait dans nos cœurs la rémission des péchés, et que c'était là tout le mystère. » *Ibid*, p. 85.

2. « L'église romaine attachait beaucoup d'importance à ce que les rites de la communion continssent une expression très claire et très vive de l'unité ecclésiastique. C'est à cela que se rattache l'usage du *fermentum*, du pain consacré envoyé de la messe épiscopale aux prêtres chargés de célébrer dans les *tituli* ; c'est encore cette signification qui se retrouve dans le rite des *sancta*, du fragment consacré à la messe précédente, qui est apporté au commencement de la messe et mis dans le calice au *Pax Domini*. C'est partout, dans toutes les églises de Rome, c'est toujours, dans toutes les assemblées liturgiques, celle d'aujourd'hui comme celle d'hier, le même sacrifice, la même eucharistie, la même communion. » L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 196.

3. Saint Augustin, *Confessions*, t. XI, p. 2.

peu, pour la connaître, que l'enseignement de l'Eglise, qui a fait le choix de ces textes et, à travers tant de siècles, les a interprétés ? Le dogme, comme le culte, n'a pas d'âge : il imite, dans le monde changeant de la durée, l'éternité et l'immuabilité de Dieu, autant que le peuvent des gestes, des paroles, et des pensées humaines.

Il n'en est pas moins vrai que l'essentiel du dogme et du rite s'est fixé dès les tout premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est bien dans ce premier cadre que tout le reste a été replacé. Chaque fois que l'Eglise a dû juger de nouvelles thèses, de nouveaux cultes ou de nouveaux détails du culte, de nouveaux modes de vie et de pensée religieuse, elle s'est demandé d'abord s'ils étaient conformes au corps des usages et croyances de cette première période. L'essentiel du dogme et du culte se ramène bien ou tend à se ramener à ce qu'ils étaient alors. L'Eglise se répète indéfiniment, ou prétend tout au moins se répéter. Aux premiers temps du christianisme, aux actes et aux paroles qui eurent alors le plus de retentissement, l'Eglise accorde bien une situation priviligée. Ce qu'elle place maintenant hors du temps, à titre de vérités éternelles, s'est déroulé dans une durée historique bien déterminée, quoique très reculée si l'on tient compte des formes successives revêtues depuis par toutes les autres institutions sociales. Si donc l'objet de la religion semble soustrait à la loi du changement, si les représentations religieuses se fixent, tandis que toutes les autres notions, toutes les traditions qui forment le contenu de la pensée sociale évoluent et se transforment, ce n'est point qu'elles soient hors du temps, c'est que le temps auxquelles elles se rapportent se trouve détaché, sinon de tout ce qui précède, du moins de tout ce qui suit ; en d'autres termes, l'ensemble des souvenirs religieux subsiste ainsi à l'état d'isolement, et se sépare d'autant plus des autres souvenirs sociaux que l'époque où ils se

sont formés est plus ancienne, si bien qu'il y a un contraste plus marqué entre le genre de vie et de pensée sociale qu'ils reproduisent, et les idées et modes d'action des hommes d'aujourd'hui.

Il y a en effet ceci de particulier dans la mémoire du groupe religieux, qu'au lieu que les mémoires des autres groupes se pénètrent mutuellement et tendent à s'accorder l'une avec l'autre, celle-ci prétend s'être fixée une fois pour toutes et, ou bien oblige les autres à s'adapter à ses représentations dominantes, ou bien ignore les autres systématiquement, et, opposant à sa propre permanence leur instabilité, les relègue à un rang inférieur. Entre ce qui est donné une fois pour toutes, et ce qui ne l'est que transitoirement, il y a dès lors une différence non de degré, mais de nature, et l'on comprend qu'elle se traduise dans la conscience religieuse en une opposition radicale. Puisque tout le reste de la vie sociale se développe dans la durée, il faut bien que la religion en soit retirée. De là l'idée qu'elle nous transporte dans un autre monde, que son objet est éternel et immuable, et que les actes religieux où il se manifeste, bien qu'ils se produisent à une date et en un lieu, imitent tout au moins et symbolisent, par leur répétition indéfinie et leur aspect uniforme, cette éternité et cette fixité. Il n'y a peut-être qu'un ordre de phénomènes dans la vie sociale qui présente les mêmes caractères, et puisse évoquer la même idée : ce sont les représentations qu'éveille dans les groupes le spectacle des grands faits naturels périodiques, les lois de la nature. Et il est remarquable qu'un grand nombre de religions se soient en effet coulées en quelque sorte dans le moule des variations saisonnières, que l'alternance de leurs cérémonies et de leurs fêtes reproduise celle des aspects successifs de la terre et du ciel. Même dans les religions les plus modernes, les plus évoluées et intellectualisées, la notion de Dieu et de sa volonté se rap-

proche singulièrement de l'idée de l'ordre naturel, et bien des développements théologiques s'inspirent d'une telle comparaison. Mais, dans le catholicisme en particulier, c'est en un sens tout spiritualiste que s'interprète la fixité de la religion. La religion s'est adaptée aux variations saisonnières, elle a déroulé le drame de la vie chrétienne dans le cadre de l'année profane, mais elle s'est efforcée en même temps d'entraîner dans le courant de sa pensée propre et d'organiser suivant son rythme les représentations collectives du cours et des divisions du temps. D'autre part la religion chrétienne n'a jamais envisagé l'ordre de la nature matérielle que comme le symbole d'un ordre caché et d'une autre nature. La science humaine et toutes ses notions ne se distinguent pas pour elle essentiellement des autres démarches de la pensée profane : elle demeure à ses yeux incertaine et changeante : elle est soumise à la loi du temps : la nécessité qu'elle nous découvre dans les choses est toute relative à notre connaissance imparfaite. Les vérités religieuses seules sont définitives et immuables. Il n'y a, en somme, aucun intermédiaire, aucun moyen terme entre ce qui est donné une fois pour toutes, et ce qui n'existe ou n'est vrai que pour une époque, et il n'y a que la pensée sociale d'une époque privilégiée, et du groupe qui se borne à la conserver et la reproduire, qui puisse s'opposer, par ce caractère de fixité, aux pensées sociales éphémères de toutes les autres époques ou des autres groupes.

Si tel est bien l'objet de la religion, si elle vise à conserver intact, à travers les temps, le souvenir d'une époque ancienne, sans aucun mélange de souvenirs ultérieurs, il faut s'attendre à ce qu'aussi bien le dogme que le rite reçoivent de siècle en siècle des formes plus arrêtées, afin de résister mieux aux influences du dehors, d'autant plus dangereuses que la différence augmente entre le groupe

religieux et tous les autres. Au reste, bien que la révolution morale et sociale qui se trouva ainsi commémorée ait mérité peut-être, par sa profondeur comme par son étendue, de passer au premier plan, d'autres événements se sont produits depuis, qui ou bien précipitèrent l'évolution dans le même sens, ou bien ouvrirent à l'activité et à la pensée des hommes des voies nouvelles. Pourquoi la mémoire religieuse ne se serait-elle pas enrichie de tant d'expériences non moins décisives peut-être que la précédente ? Nous n'examinerons pas jusqu'à quel point elle demeura effectivement imperméable à tout cela. En tout cas, elle a prétendu s'y fermer, et on ne conçoit pas en effet, si elle tenait à subsister, qu'elle ne se fût pas, autant qu'il lui était possible, repliée sur elle-même. Mais, tandis qu'au début elle trouvait, dans le milieu social ambiant, des témoignages, des souvenirs, et même des faits nouveaux qui la pouvaient alimenter et renforcer sans la détruire ou l'altérer gravement, puisque la société était encore toute proche des événements que cette mémoire voulait fixer, à mesure qu'elle s'en est écartée, au contraire, s'accroissait la somme des événements sans rapport avec ceux-ci, auxquels correspondaient des souvenirs sans rapport avec les siens. La mémoire du groupe religieux, pour se défendre, a pu quelque temps empêcher d'autres mémoires de se former ou de se développer autour d'elle. Elle a triomphé facilement des religions anciennes, mémoires si éloignées de leur objet et qui, depuis longtemps, ne vivaient plus guère que sur elles-mêmes : elle s'est assimilé tout ce qui, de leur contenu, pouvait passer en elle, c'est-à-dire tout ce qui en était le plus récent, et avait reçu la marque de l'époque même où le christianisme était né, c'est-à-dire encore ce qui en elles était le plus extérieur : débris de religions en voie de décomposition, entrés dans la conscience collective des premiers siècles de l'ère chrétienne, et dont l'histoire chrétienne du

temps gardait elle-même des traces. Elle s'est assimilé de même bien des idées philosophiques, juridiques, politiques, morales, débris, encore, d'anciens systèmes, ou éléments épars non encore rattachés en un ensemble. A cette époque, en effet, dans le christianisme tout proche de ses origines on ne distinguait pas encore facilement ce qui était souvenir, et conscience du présent : passé et présent se confondaient, parce que le drame évangélique ne paraissait pas encore terminé. On attendait toujours le dernier acte. On n'avait pas encore écarté l'espoir du retour du Christ et de l'apparition de la Jérusalem céleste[1]. Dans le culte, à côté de l'Eucharistie, les charismes, ou effusions extraordinaires de l'Esprit saint, tenaient une place essentielle : les guérisons ou autres actes miraculeux, les visions, la prophétie, la glossolalie[2]. Le christianisme ne s'opposait pas encore à la pensée collective contemporaine comme le passé à un présent sans attaches avec lui, mais il pouvait aspirer légitimement, étant engagé lui-même dans le présent, à imposer sa forme à toutes les croyances comme à toutes les institutions. Bien plus, dans le domaine spirituel, ses plus grands adversaires se réclamaient de la même tradition que lui : c'était des mémoires différentes, mais, toujours, de la même suite d'événements, et du même enseignement. Ce qui distingue les unes des autres les hérésies, et les doctrines plus ou moins orthodoxes, ce n'est pas que les unes s'inspirent du présent ou d'un passé très proche, les autres du passé lointain, c'est la façon dont chacune rapporte et comprend une même période du passé, assez voisine encore pour qu'il y ait à son sujet une grande diversité de témoignages et

1. « L'évangile de saint Jean, dans la force de sa récente popularité, éveillait la préoccupation du Paraclet ; l'Apocalypse offrait d'imposantes descriptions de la Jérusalem céleste et du règne de mille ans... Le droit des prophètes à parler au peuple chrétien au nom de Dieu était consacré par la tradition et par l'usage. » L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 272. Voir tout ce chapitre sur le montanisme.

2. *Ibid.*, t. I, p. 47.

de témoins. Sans doute, certaines parties de la tradition durent se fixer alors avant les autres : mais elles étaient trop solidaires les unes des autres, et toutes plongeaient dans un passé trop récent encore, pour qu'aucune pût s'isoler, pour que la conscience chrétienne ne les confrontât plus chaque jour toutes entre elles. C'est la période de formation, où la mémoire collective est encore dispersée entre une multitude de petites communautés éloignées dans l'espace : celles-ci ne s'étonnent, ne s'inquiètent ni ne se scandalisent de ce que les croyances ne s'accordent pas toujours d'une communauté à l'autre, et de ce que celle d'aujourd'hui n'est plus exactement celle d'hier : elles ont fort à faire de convertir les incroyants, et cherchent plutôt à propager leur foi qu'à se mettre d'accord avec les autres communautés chrétiennes. Mais n'en est-il pas de même de toute pensée collective, lorsqu'elle se préoccupe plutôt de vivre que de se souvenir ?

Nous sommes si habitués aux formes actuelles de la liturgie et du dogme, de la hiérarchie et de la discipline, que nous avons quelque peine à comprendre jusqu'à quel point l'église chrétienne, qui se distingue actuellement de façon si nette de la société temporelle, y était alors engagée, ou plutôt ne s'en était pas encore dégagée, combien d'idées circulaient de l'une à l'autre, et comme on apportait peu de rigueur et de formalisme dans la pratique de la religion et les diverses fonctions de l'Église. Certes « l'adhésion au christianisme était une démarche de très grave conséquence. Il fallait, sur bien des points, se séquestrer de la vie ordinaire. Les théâtres, par exemple, et, en général, les jeux publics, écoles d'immoralité, figuraient au premier plan des pompes de Satan auxquelles il fallait renoncer. Il en était de même de la fornication. Il va de soi qu'on rompait avec l'idolâtrie ; mais il n'était pas toujours aisé d'en éviter le contact : la vie privée des anciens était si

pénétrée de religion [1] ! ». Mais, dans le cadre des idées chrétiennes, tous les abus auxquels les fidèles renonçaient, les cérémonies païennes dont ils s'abstenaient, avaient leur place. On ne pouvait guère penser à la religion sans évoquer toutes les circonstances de la vie où elle imposait au chrétien une attitude particulière. Toute la société d'alors était en somme à peu près celle où le Christ, où les premiers apôtres avaient vécu, et dont il était à chaque instant question dans les récits de la vie du Christ et dans l'enseignement des apôtres. La mémoire chrétienne retrouvait autour d'elle, hors même du groupe religieux, une quantité d'objets qui réveillaient et vivifiaient sans cesse ses souvenirs. Comment s'en serait-elle entièrement isolée, et à quoi bon ? A certains égards un catholique, dix et quinze siècles plus tard, comprendra bien moins les évangiles qu'un païen ou qu'un Juif, qu'un Oriental ou qu'un Romain des deux premiers siècles : du genre de vie sociale qu'ils supposent et où ils sont nés, des hommes et des usages qu'ils ont condamnés, contre lesquels ils se sont dressés, quels vestiges restera-t-il plus tard et quels souvenirs vraiment vivants en aura-t-on gardés ? En un sens le christianisme était le couronnement et le résultat de toute une civilisation ; il répondait à des préoccupations, à des inquiétudes, à des aspirations qui font sans doute partie de la nature humaine à toute époque, mais qui ne pouvaient se manifester qu'alors sous cette forme et avec cette intensité. C'est pourquoi il pouvait sans crainte se disperser et essaimer dans un milieu hostile sans doute, mais qui ne lui était jamais entièrement étranger.

Comment d'ailleurs les chrétiens auraient-ils eu d'emblée le sentiment qu'il leur fallait fixer dès maintenant en des formes rigides leurs pratiques et leurs croyances,

1 Duchesne, *ibid.*, t. I, p. 46.

pour qu'elles résistent aux assauts des sociétés qui se succéderont dans le monde autour d'eux, puisqu'ils espéraient au contraire leur imposer leur foi et les modeler à leur image ? A cette époque, loin de représenter le passé en face du présent, c'est l'avenir, déjà visible dans le présent, qu'ils opposent au passé. Certes le christianisme s'appuyait lui aussi sur une tradition. Il adoptait dans son ensemble l'Ancien Testament. « La Bible leur donnait une histoire, et quelle histoire ! Avec elle on remontait bien au delà des traditions grecques... On atteignait les plus anciennes régions de l'archéologie égyptienne et chaldéenne. On remontait, ce qui était infiniment plus important, à l'origine même des choses... On assistait à la première propagation de la race humaine, à la fondation de ses premiers établissements[1]» Mais « la tradition d'Israël orientait aussi la pensée chrétienne vers l'avenir. Ici il ne faut pas faire trop de différences entre les livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, entre les canoniques et les apocryphes. Tous ils témoignent d'une même préoccupation : nous touchons à la fin des choses ; Dieu va avoir sa revanche ; son Messie va paraître ou reparaître[2] ». Il n'est pas douteux que, de la pensée juive, c'est cela que retenaient surtout les chrétiens : ils appuyaient sur cette pointe par où elle pénétrait dans l'avenir. De la tradition judaïque ils prenaient en somme les parties les plus vivantes, celles qui répondaient le mieux aux préoccupations d'alors.

Sans doute, encore, les chrétientés se sont constituées à peu près de la même façon que les synagogues juives, et il y avait bien des ressemblances entre le culte des unes et des autres. A la synagogue, comme à l'église, on prie, on lit la Bible, on l'explique. Mais d'une part le christianisme laisse tomber, du culte judaïque, toutes les parties purement

1. Duchesne, *loc. cit.*, t. I, p. 39.
2. *Ibid*, p. 41.

juives, la circoncision, et nombre d'interdictions rituelles, souvenirs morts, qui n'ont plus aucune attache dans le présent. D'autre part il juxtapose et en réalité il superpose au culte juif ainsi allégé l'Eucharistie et les exercices d'inspiration, éléments spécifiques du christianisme : or rien ne leur correspond dans les anciennes pratiques judaïques, mais elles sont par contre certainement en rapport avec les aspirations qui se font jour à la même époque en beaucoup de points de l'empire ; ce qui fait leur force, c'est qu'elles répondent à des besoins moraux et religieux nouveaux ; et c'est aussi pourquoi, quelque temps, elles se développent assez librement dans le cadre mouvant de la vie populaire contemporaine. Plus tard, des abus se produiront, même dans la célébration de l'Eucharistie : « On fut obligé de simplifier le plus possible le repas (agape) qui en était comme le premier acte ; plus tard on le sépara de la liturgie et enfin on le supprima plus ou moins complètement. » Quant aux visions, aux prophéties, aux guérisons miraculeuses, « comme elles n'étaient guère compatibles avec la régularité du service liturgique, elles cessèrent bientôt de s'y produire[1] ». Premier pas en vue d'éviter toute contamination avec les pratiques religieuses répandues dans les milieux non chrétiens.

Il n'en est pas moins vrai qu'au début le culte plongeait dans le présent, et se confondait en partie avec la pensée et la vie spontanée des groupes contemporains. Le christianisme pouvait alors se mêler sans crainte à la vie du siècle. Certes, il s'opposait à elle, en tant qu'il représentait une forme de vie morale qui paraissait importée du dehors, et conçue pour un type de société formant avec la société romaine un violent contraste. Et cependant le christianisme, pour se diffuser dans les grandes cités du

1. Duchesne, *loc. cit.*, t., p. 48-49.

temps, devait se prêter à bien des contacts et des compromissions. Loin de s'enfermer dans une armature liturgique, il lui fallait trancher au contraire sur les cultes anciens par sa répugnance au formalisme. Le caractère indéfini de son prosélytisme l'obligeait à se mettre au niveau d'une quantité de pensées et de consciences formées dans le siècle, au moins là où s'ouvraient ses voies d'accès. « Peu de situations étaient considérées comme incompatibles avec le christianisme, même avec la qualité de prêtre ou d'évêque. Saint Cyprien connaissait des évêques, et en assez grand nombre (*plurimi*), qui acceptaient des gérances dans l'administration des domaines, couraient les foires, exerçaient l'usure, procédaient à des évictions... La maison impériale, depuis Néron jusqu'à Dioclétien, compta toujours beaucoup de chrétiens. A la longue on en vint à accepter non seulement des gérances financières, mais des magistratures municipales ou même provinciales. Que dis-je ? On vit des fidèles du Christ devenir flamines, c'est-à-dire prêtres païens... Enfin il y avait, parmi les chrétiens, des gens de théâtre, des gladiateurs, jusqu'à des filles de joie[1] ».

De même la distinction, qui deviendra plus tard fondamentale, entre les prêtres et les laïques, n'a pas, dès les premiers siècles, tout son sens[2]. Sans doute « dans l'ensemble de la communauté, le clergé formait une catégorie déjà bien tranchée... Cependant les confesseurs et les continents volontaires acquirent bientôt une position spéciale... A force d'être célébrés par les autres et de se célébrer eux-mêmes, les confesseurs et les vierges tendaient à constituer dans la société chrétienne une aristocratie, qui pouvait être tentée de contester à la hiérarchie ses droits au gouvernement de l'Eglise[3] ». C'est que la tradition religieuse

1. Duchesne, *loc. cit.*, t. I, p. 521.
2. Voir : Guignebert, *Le christianisme antique*, 1921, p. 178-179.
3. Duchesne, *loc. cit.*, p. 531.

est encore si récente, les rites si simples, le dogme si peu chargé, qu'on éprouve encore faiblement le besoin de créer, dans la société chrétienne, un organe préposé à leur conservation. Les prêtres administrent la communauté, mais ils ne constituent pas encore une sorte de caste que son caractère sacré met à part des autres fidèles. Le célibat ecclésiastique n'apparaît qu'à la fin du IIIe siècle. « Au IVe siècle, la distinction entre laïques et clercs est déjà entrée, et très profondément, dans les habitudes. Non seulement dans le culte, mais dans l'administration temporelle, le clergé est seul à compter... Le laïque n'a rien à dire à l'Église ; son attitude y est uniformément passive ; il doit écouter lectures et homélies, s'associer par de courtes acclamations aux prières que le clergé formule, recevoir de lui les sacrements et le reconnaître comme le dépositaire et l'ordonnateur[1] ». Mais, jusqu'à ce moment, la mémoire religieuse vit et fonctionne dans le groupe des fidèles tout entier : elle se confond, en droit, avec la mémoire collective que la société dans son ensemble. Il ne paraît pas nécessaire de ceux qui l'entretiennent sortent du siècle, qu'elle se détache et s'isole de la masse des pensées et souvenirs qui circulent dans les groupes temporels. L'Eglise elle-même, pendant longtemps, témoigne d'une réelle défiance et d'une hostilité déclarée vis-à-vis du mouvement monacal, et des monastères où s'élabore l'idéal ascétique. Pourquoi tourner ainsi le dos au monde, alors que le monde se pénètre de pensée chrétienne ? Pourquoi la mémoire religieuse n'opérerait-elle pas dans les mêmes conditions qu'une mémoire collective qui s'alimente et se renouvelle, se fortifie et s'enrichit, sans rien perdre de sa fidélité, tant que la société qui la supporte développe une existence continue ? Mais la société religieuse s'aperçoit bientôt

1. *Ibid.*, t. III, p. 22.

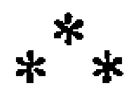
que les groupes qu'elle se rattache progressivement conservent leurs intérêts propres et leur propre mémoire, et qu'une masse de souvenirs nouveaux, sans rapport avec les siens, refusent de prendre place dans les cadres de sa pensée. C'est alors qu'elle se rétracte, qu'elle fixe sa tradition, qu'elle détermine sa doctrine, et qu'elle impose aux laïques l'autorité d'une hiérarchie de clercs qui ne sont plus simplement les fonctionnaires et les administrateurs de la communauté chrétienne, mais qui constituent un groupe fermé, séparé du monde, tourné tout entier vers le passé, et uniquement occupé à le commémorer.

Dans nos sociétés, chez la plupart des fidèles qui se rattachent à la confession catholique, les actes et les pensées religieuses sont mêlés à beaucoup d'autres, et n'absorbent l'attention qu'à des intervalles plus ou moins éloignés. S'ils assistent à la messe dominicale, si, les jours de fête, ils vont dans les églises et participent à des rites, si, chaque jour, ils récitent des prières, s'ils jeûnent, sans doute ne pensent-ils pas surtout aux événements passés dont ces pratiques reproduisent certains traits, comme un écho répercuté à travers les siècles. Préoccupés de faire leur salut suivant les formes coutumières, de se plier aux règles observées par les membres mêmes du groupe religieux, ils savent bien que ces institutions existaient avant eux, mais elles leur paraissent si bien adaptées à ce qu'ils en attendent, l'idée qu'ils s'en font est si étroitement liée à toutes leurs autres pensées, que leur couleur historique s'efface à leurs yeux, et qu'ils peuvent croire qu'elles ne pouvaient être autrement qu'elles ne sont. Ainsi un enfant n'imagine pas que la fonction remplie auprès de lui par tel ou tel de ses parents et la façon dont ils s'en acquittent s'explique par la nature individuelle de chacun d'eux, qu'elle a commencé un jour, qu'elle aurait pu être tout autre, que le jeu des affections familiales en eût été

modifié. Il ne distingue pas *son* père d'*un* père en général. Tant qu'il n'est pas sorti de sa famille, tant qu'il n'a pas pu comparer la sienne et les autres, tant, surtout, qu'il ne demande pas à ses parents plus, et autre chose, que ce dont se contente ordinairement un enfant, il n'évoque pas les circonstances particulières de leur vie, ne cherche pas à se rappeler tout ce qu'ils ont été pour lui depuis qu'il les connaît, et à se figurer ce qu'ils ont pu être avant que sa conscience se fût éveillée. Sans doute le fidèle conserve bien dans sa mémoire certains grands faits que l'instruction religieuse lui a enseignés, vers lesquels, par la pratique de la religion, son attention a été souvent dirigée : mais du fait seul qu'il y a repensé souvent, et que d'autres y ont repensé avec lui, ces notions de faits sont devenues des notions de choses. Dans l'idée qu'il a de la messe, des sacrements, des fêtes, entre tout un ensemble d'autres idées qui se rapportent à la société actuelle et à ses membres ; la célébration du dimanche coïncide, en effet, avec l'arrêt du travail et des distractions d'un caractère laïque ; lorsqu'il se confesse ou lorsqu'il communie, si son attention se concentre sur le sacrement, c'est le caractère sacré et l'action de purification et de renouvellement de son être intérieur, qui l'occupe, et sa pensée se tourne alors vers le présent bien plus que vers le passé. Sans doute les paroles mêmes du prêtre évoquent dans son esprit le souvenir de la Cène du Christ, mais cette image disparaît plus qu'à demi derrière des représentations plus actuelles, le lieu et la pompe du culte, les officiants, la sainte table, et ceux qui s'en approchent avec lui.

Considérons maintenant non plus la masse des fidèles, mais ce petit noyau de croyants, clercs ou laïques, pour qui la religion est la substance de la vie, qui reportent sur elle toutes leurs pensées, et dont on peut dire qu'ils vivent vraiment en Dieu. Pour eux, il y a cette différence essen-

tielle entre la religion et les autres coutumes que celles-ci, en effet, ne valent que transitoirement, comme moyens d'organiser tant bien que mal la société temporelle, tandis que celle-là plonge ses racines dans le plus lointain passé, et ne se transforme qu'en apparence. Le croyant ne se retire du siècle, il n'est assuré de s'approcher de l'objet de son culte, qu'à condition de tourner sans cesse ses regards vers les temps où la religion venait de naître, où, entre elle et les choses profanes, il n'y avait pas encore eu contact. Il lui faut revivre en pleine compréhension le drame initial auquel tous les développements ultérieurs se rattachent, aussi bien d'ailleurs que les autres événements religieux dont le souvenir s'est assimilé au corps de l'histoire de l'Eglise. Certes, il y a eu toujours, dans la religion, deux courants, l'un dogmatique et l'autre mystique : mais l'on voit bien que si tantôt l'un, tantôt l'autre l'ont emporté, et si, finalement, la religion résulte d'un compromis entre l'un et l'autre, c'est que les mystiques aussi bien que les dogmatiques s'efforcent de remonter aux origines, et qu'en même temps les uns, aussi bien que les autres, risquent de s'en écarter. Il y a là un conflit permanent sur lequel il vaut la peine d'insister, car on y aperçoit clairement les conditions contradictoires où la mémoire collective est quelquefois obligée de s'exercer.



Les dogmatiques prétendent posséder et conserver le sens et l'intelligence de la doctrine chrétienne, parce qu'ils savent comment les termes, les propositions ou les symboles qui prêtent à controverse ont été définis autrefois, et parce qu'ils disposent aussi d'une méthode générale pour les définir aujourd'hui. A la différence des mystiques qui s'efforcent par la lumière intérieure de retrouver le sens des

textes et des cérémonies, les dogmatiques le cherchent principalement au dehors, dans les décisions ou interprétations des pères, des papes et des conciles. Ceci suppose une distinction fondamentale, qu'on retrouverait d'ailleurs en toute religion[1], entre deux groupes bien délimités, celui des clercs et celui des laïques. Pourquoi les laïques n'ont-ils pas voix au chapitre ? C'est que, faisant partie d'une autre société ou d'autres sociétés que le groupe religieux (puisqu'ils sont engagés dans la vie profane) ils ne participent pas à la même vie collective, et ne sont réellement initiés ni aux mêmes traditions, ni à la même science. L'autorité de la tradition théologique lui vient de ce qu'elle est comme la mémoire du groupe clérical, qui, au moyen d'une chaîne de notions solidement établies et convenablement systématisées, peut reconstruire, de la vie et de l'enseignement primitif de l'Eglise chrétienne, tout ce qu'il lui importe d'en retenir.

Il est vrai que ces notions ont été fixées et élucidées à des époques très différentes, et, parfois, à des époques très éloignées des origines. La préoccupation de remonter aux textes et de reconnaître l'authenticité de ceux-ci, de distinguer dans les livres saints comme dans les cérémonies ce qui est primitif et ce qui y est surajouté, de reporter chaque écrit et l'origine de chaque institution à sa

1. Martha (Jules), dans son livre classique sur *les sacerdoces athéniens*, 1882, remarque il est vrai que chez les prêtres athéniens, dont un grand nombre n'exercent leurs fonctions que pendant un an, pour redevenir ensuite de simples citoyens, « il n'y a rien qui donne l'idée d'un clergé ». Même les prêtres à vie ne sont prêtres qu'aux heures où il s'agit d'accomplir certaines cérémonies ; p. 141. C'est que le sacerdoce est en réalité une magistrature de la cité. Le prêtre, soumis aux lois et aux décrets, n'a d'autres pouvoirs que ceux qu'il tient de l'autorité souveraine Rien ne sépare l'Etat de la religion, le principe civil du principe religieux. — La distinction entre clercs et laïques semble disparaître dans certaines sectes protestantes, en particulier chez les quakers. Mais la communauté religieuse étant alors composée exclusivement, comme la communauté chrétienne primitive, d'hommes inspirés par Dieu, les élus, d'ailleurs, se séparant rigoureusement du monde et renonçant à tous rapports non nécessaires avec ceux qui y vivent, le groupe des quakers ressemble à cet égard à un ordre monacal. Ils se rapprochent d'autre part des mystiques, en ce qu'ils croient à la révélation continuée : Dieu parle directement en particulier à qui veut l'entendre.

date, est toute récente, et ce n'est pas dans les conciles ou les assemblées religieuses, c'est dans les milieux non ecclésiastiques que la critique historique s'est fait jour, pour s'imposer ensuite aux théologiens. D'ailleurs, quand nous parlons des premières générations chrétiennes et des premiers textes du christianisme, nous désignons une période où, en un temps relativement court, l'essentiel de la tradition chrétienne s'est fixé, à travers des remaniements et par tout un travail d'adaptation dont nous pouvons aujourd'hui comprendre à peu près la nature, mais dont la tradition religieuse n'a conservé que fort peu de traces[1]. Les souvenirs collectifs conservés dans les textes ou fixés dans les cérémonies ne reproduisent donc pas directement la vie et l'enseignement de Jésus, mais le tableau qu'en ont tracé les premières générations de chrétiens : dès cette époque les données primitives de la foi chrétienne, pour pénétrer dans la conscience de groupes dominés jusqu'à présent par d'autres traditions, durent plus ou moins s'étendre et se généraliser ; elles entrèrent dans des cadres anciens qui éteignirent en partie leurs couleurs originales. Ceci s'explique certainement par des nécessités de propagande, et aussi par la transformation de la communauté chrétienne en une Eglise. Lorsqu'au lieu de Jésus, prophète juif, Galiléen, on se représenta le Christ sauveur de tous les hommes, les traits proprement juifs de Jésus, qui devaient être si familiers à ceux qui l'entouraient, ont dû ou tomber dans l'oubli, ou se transposer : au souvenir de Jésus, dès les premiers siècles, dut se subs-

1. Sur le rôle joué par Paul dans la constitution de la doctrine, voir Guignebert, *op. cit.* « Quand celui qui m'a choisi... jugea bon de révéler en moi son Fils... sur le champ, sans prendre conseil de personne, sans aller à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi, je me retirai en Arabie, puis je revins à Damas. Ensuite, trois années plus tard, j'allai, il est vrai, à Jérusalem, pour faire la connaissance de Céphas (Pierre) et je passai quinze jours auprès de lui ; mais je ne vis aucun des autres apôtres, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. » *Epître aux Galates*, I, 15 sq.

tituer une idée fondée sur quelques éléments de souvenirs, mais dont le contenu paraît s'expliquer par les tendances et exigences religieuses de ces premières communautés, en grande partie. Il est probable que les traditions chrétiennes, celles qui se rapportent aussi bien au Christ qu'à ses disciples, aux saints, aux miracles, aux persécutions, aux conversions, durent se conserver quelque temps à l'état sporadique, et qu'on ne s'avisa qu'assez tard, c'est-à-dire à un moment où, tous les témoins manquant, aucun contrôle direct n'était plus possible, de rassembler les membres épars de la tradition chrétienne et d'en faire un corps de récits doctrinaux et légendaires. Il n'est pas étonnant qu'on y retrouve à chaque endroit les façons de penser, la dialectique, les passions et les rancunes du milieu intellectuel et social où le christianisme traditionnel se constitua. Mais, à toutes les époques qui suivirent, de même que les peintres de la Renaissance affublent les personnages de l'époque chrétienne de costumes de leur temps ou de costumes romains conventionnels, de même les théologiens mirent derrière les paroles du Christ et des pères des conceptions que l'Eglise primitive elle-même ignorait, ou auxquelles elle n'attribuait pas la même importance. Ainsi tout s'est passé comme dans ces cas où un événement, passant d'une conscience individuelle ou du cercle étroit d'une famille dans la pensée d'un groupe plus étendu, est défini par rapport aux représentations dominantes de ce groupe. Or le groupe étendu s'intéresse bien plus à ses traditions et à ses idées qu'à l'événement et à ce qu'il était pour la famille ou l'individu qui en fut témoin. Les détails de temps et de lieu, si concrets et vivants pour les contemporains, se traduisent alors en caractères généraux : la Jérusalem devient un lieu symbolique, une allégorie céleste, et, lorsque les Croisés partaient pour la Terre sainte, c'est vers un sanctuaire suspendu entre le ciel et la terre

qu'ils se hâtaient, plutôt que vers le cadre pittoresque où ont pu se dérouler certaines scènes de la vie et de la mort du Christ. La date de naissance du Christ, du fait qu'on la fixait à l'époque du renouvellement de l'année, et d'une fête très ancienne, acquérait elle aussi une signification symbolique. Tous ses actes et ses paroles n'étaient pas seulement la réalisation des prophéties, mais des exemples et des promesses d'une vie nouvelle : on devait les reproduire si souvent qu'ils finissaient par jouer, dans la conscience chrétienne, le même rôle que les idées, dans notre pensée habituelle. Ainsi, dès les premiers siècles, une théologie, une morale et une philosophie chrétiennes ont singulièrement transformé l'aspect du Christ et de son enseignement.

C'est qu'en effet les dogmatiques ne se préoccupent pas de « revivre » le passé, mais de se conformer à son enseignement, c'est-à-dire à tout ce qu'on en peut conserver, reconstituer et comprendre aujourd'hui. Le passé ne peut pas renaître, mais on peut se faire une idée de ce qu'il a été, et on y réussit d'autant mieux qu'on dispose de points de repère bien établis, et aussi que l'élément du passé auquel on pense a donné lieu à un plus grand nombre de réflexions, qu'un plus grand nombre de séries de pensées s'y sont croisées, et nous aident à en restituer certains aspects. La pensée des chrétiens des premiers siècles ne nous est connue que par des textes que nous ne comprenons aujourd'hui qu'imparfaitement. Mais il y a une forme de pensée théologique, qui tranche profondément sur la pensée laïque, et qui se développe dans des cadres fixés depuis le début de l'Église et tellement stables qu'on peut y assigner la place de telle notion d'un fait ou d'un enseignement ancien, avec la certitude tout au moins que ces points de repère n'ont point bougé. Il y a eu en effet une existence continue du groupe des clercs, qui à chaque époque ont repris ces mêmes cadres, y ont appliqué à nouveau leur

réflexion, et se sont conformés à ce que la tradition leur enseignait à cet égard. Si la pensée théologique ne s'est pas assimilé au même degré, à chaque époque, tout le contenu de la conscience religieuse de l'époque précédente, il n'en est pas moins vrai qu'entre toutes les notions il y a tant de rapports que celles qui sont stables permettent le plus souvent de déterminer celles qui ne le sont pas. Pour y parvenir, la meilleure méthode consiste, pour les clercs, pour ceux du moins qui possèdent le mieux la tradition, à se réunir, et à penser ou, plus exactement, à se souvenir en commun.

Ainsi la dogmatique joue, dans les opérations de la mémoire religieuse, le même rôle que, dans la mémoire en général, ces idées ou souvenirs collectifs qui demeurent présents à la conscience, ou à sa disposition immédiate, et qui témoignent d'un accord établi une fois, ou plusieurs fois, entre les membres d'un groupe, sur la date et la nature aussi bien que sur la réalité d'un fait passé. Sans doute, en dehors de ces faits et de ces enseignements qui ont donné lieu à une déclaration du groupe, il en est d'autres que l'Eglise, à mesure qu'elle s'en écartait, laissait de plus en plus dans l'obscurité, et sur lesquels par conséquent il ne s'est transmis aucune tradition ; mais il s'agit alors, le plus souvent, de points qui n'intéressaient que les contemporains des premiers temps de l'Eglise et que celle-ci n'a plus eu l'occasion d'envisager, parce qu'ils sont sortis de l'horizon des hommes aux époques qui suivirent.

Le mysticisme, sous quelque forme qu'il se manifeste, répond, il est vrai, au besoin d'entrer avec le principe divin en un contact plus intime qu'il n'est possible à l'ensemble des fidèles. Les mystiques ont décrit souvent l'échelle des degrés par où on s'élève de la vie sensible à la vie en Dieu, et beaucoup d'entre eux ont poussé si loin l'oubli des images familières dont est pénétré l'enseignement de

l'Eglise, que rien ne distinguait plus leur état d'esprit, au moment où ils prétendaient se perdre en Dieu, de tout autre état analogue où l'on peut s'élever dans une religion telle que le bouddhisme, ou par un effort de méditation et d'abstraction philosophique. Comment parlerait-on ici de traditions et de souvenirs, puisque l'esprit se vide des images qu'il pouvait contenir, s'efforce de ne plus distinguer ni les faits et les représentations sensibles, ni les idées les unes des autres, et tend à se confondre lui-même avec la substance transcendante ? Ce qui préoccupe le mystique, n'est-ce point, précisément, de s'unir immédiatement et dans le présent avec Dieu ? Lorsqu'il imagine le Christ, lorsqu'il le voit, lorsqu'il s'entretient avec lui, presque toujours il a le sentiment de la présence du Sauveur, qui se mêle à sa vie, s'intéresse à ses pensées actuelles, inspire et dirige ses actions. Il est très rare qu'il se croie transporté, à ces moments, dans le passé, à l'époque où le Christ fait homme a enseigné et a souffert. En tout cas, le plus souvent, l'image du Christ présent ou passé n'est qu'un moyen de s'élever actuellement jusqu'à Dieu. En ce sens, la piété mystique se distinguerait de la piété ordinaire en ce que l'on détache alors son attention des formes extérieures du culte, de la pensée commune des autres fidèles, pour la fixer ou la laisser se fixer sur ce qui se passe au dedans de nous-même. En s'isolant ainsi, la pensée religieuse de l'individu ne perd-elle point contact avec la pensée de l'Eglise, et, particulièrement, avec ces souvenirs collectifs où elle s'alimente ?

Pourtant le mysticisme ne s'oppose pas à la religion officielle comme la pensée individuelle à la tradition. D'abord l'Eglise n'admet pas qu'il y ait une forme de vie religieuse d'où se trouve exclue l'idée distincte des dogmes essentiels, c'est-à-dire les souvenirs fondamentaux du christianisme. « En vérité, dit Bossuet, à propos du quié-

tisme, est-ce là une question entre chrétiens ? Et peut-on, parmi eux, chercher un état où il ne se parle pas de Jésus-Christ ? » S'établir en Dieu seul, et même en la nature confuse et indistincte de l'essence seule, c'est oublier la Trinité et les attributs divins. « Qu'est-ce autre chose, sans exagérer, qu'un artifice de l'ennemi *pour faire oublier les mystères du christianisme*, sous prétexte de raffinement sur la contemplation ?[1] » Le mystique garde donc bien, à travers ses transports et ses extases, le sentiment continu que ses expériences particulières prennent place dans un cadre de notions qu'il n'a pas inventées, qui ne lui ont pas été révélées à lui seul, que l'Eglise conserve et qu'elle lui a enseignées. Dès lors, s'il se fait en lui une lumière plus grande, elle éclaire ces notions mêmes, et l'aide à approfondir les mystères de la religion chrétienne. Il y a continuité entre sa méditation ou sa vision intérieure et la pensée de l'Eglise. Il peut se considérer comme capable, par faveur spéciale, d'évoquer plus vivement que les autres membres du même groupe les traditions qui leur sont communes. Qu'importe, alors, qu'il entre ou croie entrer directement en rapport avec Dieu ou le Christ supposé présent ? Il connaît le Christ par la tradition ; au moment où il pense au Christ, il se souvient. Lorsqu'il s'efforce de se rapprocher de Dieu jusqu'à se fondre en lui, il essaie d'imiter le Christ, ou ceux qui ont le mieux réussi à l'imiter avant lui ; toute vie mystique est une imitation de Jésus-Christ, soit qu'on reproduise en soi-même, dans ses sentiments et dans ses actes, ceux que les Evangiles lui attribuent, soit qu'on reproduise dans sa pensée ses traits, les événements de sa vie terrestre, sa transfiguration glorieuse. Qu'est-ce donc autre chose qu'un effort d'évocation, où la mémoire du mystique

1. Cité par Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 289.

vient compléter et en partie suppléer celle de l'Eglise ?

S'il y a eu, dans l'histoire religieuse, des réactions mystiques, si les mystiques n'ont pas cessé de jouer un rôle dans l'évolution du christianisme, c'est que toujours des croyants ou des groupes de croyants furent sensibles aux insuffisances, à la raideur et à la sécheresse de la pensée théologique officielle. D'une part, du fait qu'on s'éloignait des premiers temps du christianisme, la mémoire de l'Eglise devait s'organiser de façon à subsister intacte dans un milieu social qui, sans cesse, se transformait. Il fallait mettre les vérités religieuses d'accord les unes avec les autres, et, aussi, avec les idées et croyances de toute nature qui circulaient hors de l'Eglise, et ne pouvaient pas ne point y faire sentir leur influence. Le dogme prenait peu à peu figure de système. Des préoccupations politiques et philosophiques s'imposaient aux prélats assemblés dans les conciles. Une vérité religieuse, nous l'avons dit, est à la fois un souvenir traditionnel et une notion générale : dans la dogmatique des théologiens la valeur des dogmes en tant que notions se trouvait renforcée, mais il devenait parfois de plus en plus difficile de retrouver leur point d'attache dans l'histoire du Christ et dans l'enseignement des premiers apôtres. Bien des mystiques reprocheront à l'Eglise de s'être trop laissé pénétrer par l'esprit du siècle, et l'accuseront d'infidélité à l'esprit du Christ. D'autre part, il est dans la nature des souvenirs, lorsqu'ils ne peuvent se revivifier en reprenant contact avec les réalités qui leur ont donné naissance, de s'appauvrir et de se figer. Les dogmes et les rites une fois fixés, à mesure qu'on y repense et qu'on les reproduit, de génération en génération, s'usent et perdent leur relief. Les variations qu'ils comportent dans le cadre fixé par l'Eglise restent limitées. Si, au début, dans la période d'invention et de formation, ils parlèrent, par leur nouveauté même, à l'imagination et à la sensibilité des

hommes, à la longue ils s'immobilisent en formules littérales, en gestes monotones, dont l'efficacité décroît. Tel est le danger auquel s'expose la théologie dogmatique, et le rôle des mystiques fut, bien souvent, de modifier d'abord le tableau des premiers temps chrétiens en l'élargissant, d'attirer l'attention des fidèles sur certains faits et certains personnages des évangiles d'abord négligés, mal connus, peu remarqués, et, aussi, de repeindre, en quelque sorte, de couleurs plus vives, tels traits, ou tels détails du corps et de la physionomie du Christ : de là résultèrent autant de formes de dévotion, mais qui correspondaient dans l'esprit de leurs initiateurs aussi bien que de l'Eglise qui les adoptait comme à une direction nouvelle de la mémoire religieuse, mise à même de ressaisir telles parties de l'histoire évangélique demeurées jusqu'alors à l'arrière-plan. Lorsque Saint Bernard, au XIIe siècle, recommande « la dévotion aux mystères de la vie mortelle du Sauveur et aux personnages qui y furent mêlés, comme la Sainte-Vierge et saint Joseph », lorsqu'il médite « l'humanité de Jésus », lorsque, dans ses sermons, il s'étend avec prédilection sur la nuit de Noël et la Nativité du Christ, sur la circoncision, lorsqu'il met en scène le drame du Calvaire, aussi bien que lorsqu'il célèbre la virginité et l'humilité de Marie, et les vertus de saint Joseph, toutes les parties de l'histoire évangélique qu'il met ainsi au premier plan sont nouvelles en ce sens qu'elles n'apparaissent pas, ou à peine, et, en tout cas, qu'elles ne ressortent pas si vigoureusement dans les homélies des pères de l'Eglise[1]. Cepen-

1. « J'ai cité longuement les sermons de saint Bernard sur les mystères de la vie du Christ, parce qu'ils ont donné une orientation nouvelle à la piété... Un genre littéraire nouveau, celui des vies du Christ, va naître. Les prédications de l'abbé de Clairvaux forment, dans leur ensemble, une sorte de biographie mystique du Sauveur. » Il fut aussi « celui qui contribua peut-être le plus au développement du culte de Marie au Moyen âge ». Ce fut lui qui « intéressa la piété chrétienne au sujet des anges gardiens » et qui « mit le premier en relief les grandeurs et les vertus de saint Joseph ». Pourrat, supérieur du grand séminaire de Lyon, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *le Moyen âge*, 1921, p. 76, 89 et 93.

dant il ne procède pas comme, plus tard, Ludolphe le Chartreux, qui, « ayant retenu la parole de saint Jean que tout ce que le Christ a fait ou dit n'est pas écrit... supplée au récit des Evangiles par les récits des apocryphes, et aussi par des suppositions imaginaires conformes aux vérités de la foi et aux vraisemblances[1] ». Saint Bernard se reporte aux textes canoniques, en particulier au troisième évangile. C'est le trésor de la mémoire de l'Eglise qu'il explore, pour y découvrir des souvenirs qui s'y trouvent conservés depuis l'origine, mais qui n'ont pas encore été, ou n'ont été qu'incomplètement reproduits. Et l'on sait d'ailleurs que bien d'autres mystiques, un saint Augustin, un saint François nous disent qu'ils sentirent s'éveiller leur vocation et entrevirent de nouveaux aspects du christianisme après avoir lu, quelquefois par hasard, tel ou tel texte de l'Ecriture sur lequel toutes les forces de leur attention s'est concentrée. Ce qui les distingue donc tous des dogmatiques, ce n'est pas qu'ils opposent une sorte d'inspiration personnelle à la doctrine de l'Eglise, mais, plutôt, qu'ils remettent en valeur, et poussent au premier plan, des parties de la primitive histoire chrétienne que la tradition officielle a, pour une raison ou l'autre, laissées dans l'ombre.

Seulement si les mystiques prétendent ainsi, sans s'appuyer sur le système dogmatique contemporain, reprendre contact directement avec le christianisme primitif, ce n'est pas dans les textes qu'ils citent, dans les parties de l'Ecriture auxquelles ils s'attachent, qu'on trouverait l'explication du point de vue nouveau d'où ils envisagent la religion. Bien au contraire, si tels aspects méconnus ou négligés des écritures sacrées attirent leur attention, c'est qu'ils répondent à des aspirations religieuses plus ou moins conscientes qui existaient en eux avant même qu'ils

1. *Ibid.*, p. 472. « Secundum quasdam imaginarias repraesentationes quas animus diversimode percipit... » *Vita Christi*, prol., p. 4-5.

eussent fixé leur pensée sur ces textes. On peut opposer si l'on veut la mystique à la dogmatique comme le souvenir vécu à la tradition plus ou moins réduite en formules. Ce n'est point par une méthode dialectique, et en s'inspirant des procédés intellectuels qu'appliquent les hommes d'Eglise contemporains, que le mystique construit sa vision, qu'il interprète les textes de façon à en tirer un sens nouveau. Parce qu'il aborde la religion librement, dans la simplicité de son cœur, il croit être mieux capable de la comprendre, comme s'il y avait une secrète correspondance entre sa nature intime et ces vérités. Mais il se trouve que, privé de l'appui qu'offre aux dogmatiques la tradition officielle, s'efforçant de revivre le passé chrétien par ses seules forces, il risque d'en être entraîné bien plus loin que les théologiens qu'il veut dépasser. Car, la tradition écartée (sur les points au moins où il innove), quels témoignages du passé lui reste-t-il, sinon les textes ? Sans doute, une lumière nouvelle lui paraît jaillir de l'Ecriture : mais d'où vient-elle ? Des textes eux-mêmes, ou de lui ? Si elle vient de lui, c'est donc qu'il interprète lui aussi le passé par le présent, et par une partie du présent singulièrement plus limitée que la pensée actuelle de l'Eglise. En fait, le mystique est un homme qui, s'il échappe à la pression de l'Eglise officielle sous certains rapports, n'en subit pas moins l'influence de l'époque et du milieu social où il vit. Lorsque des modernes lisent les mystiques du Moyen âge, ou même d'époques plus proches de nous, certes sous les mots d'alors ils peuvent mettre des états de conscience, mais des états de conscience de modernes ; quant aux intuitions particulières qu'exprime le langage de ces écrivains médiévaux, pour les retrouver, il faudrait se replacer au préalable dans la société d'alors, qui n'existe plus, et qu'il n'est pas aisé de reconstituer. Mais il en était de même des mystiques du XII[e] et du XIII[e] siècles, lorsqu'ils lisaient les évangiles. Ils

ressemblaient à des hommes qui, ne disposant pas des souvenirs qu'ils veulent revivre, se priveraient par ailleurs de l'aide que pourrait leur offrir la pensée traditionnelle. Dès lors ils devaient projeter dans le passé leurs sentiments ou façons de voir personnelles, ou celles de groupes dont ils subissaient plus ou moins inconsciemment l'influence : or rien ne prouve que ces points de vue se rapprochaient plus du passé réel que la tradition de l'Eglise. Quand saint François se consacre à la pauvreté, il s'oppose à l'Eglise de son temps qui ne méprise pas les richesses, et il croit retourner ainsi à la vérité de l'évangile. Mais la pauvreté ne saurait avoir le même sens, ni peut-être la même efficacité morale, dans la société italienne du XIe siècle et au temps de Jésus. La « Dame pauvreté » de saint François est une sorte d'entité moyennageuse et romanesque : est-elle vraiment l'image exacte de la pauvreté évangélique ? Ses frères mendiants, par bien des traits, se rapprochent peut-être plus des moines bouddhistes que des membres de l'Église primitive : le genre d'ascétisme qu'ils pratiquent est peut-être plus loin du christianisme des premiers siècles que la simple charité chrétienne que l'Eglise d'alors recommande aux fidèles demeurés dans le siècle. Quand Catherine de Sienne déclarait que la vie du Christ, du commencement à la fin, n'avait été qu'une longue passion, et que, s'il suppliait Dieu, à Gethsémani, d' « écarter de lui ce calice », c'est que ce calice était vidé, et qu'il demandait qu'un autre, plein de souffrances plus amères, lui fût préparé, elle croyait que nous devons avant tout nous dépouiller de la chair et nous revêtir du Crucifié[1]. Cette confusion qui fait qu'elle trouvait à la souffrance comme un goût du Christ vient sans doute des exemples et préceptes religieux qu'on

1. Voergensen (J.), *Sainte Catherine de Sienne*, 4e édit. 1919, p. 144-145. Les dominicains ont toujours eu une prédilection pour les pénitences corporelles. La vie d'un Henri Suso, de sa 8e année à sa 40e, n'est qu'une succession de tortures qu'il s'inflige à lui-même.

lui proposa de bonne heure, et aussi de ce que par sa nervosité et l'exténuation de son corps elle s'apparentait à une lignée de mystiques qui s'hypnotisèrent sur leurs douleurs et sur celles du Christ, au point de ne plus voir, dans tout le christianisme, que cela. De même la dévotion au Saint-Sacrement, l'adoration du Sacré Cœur, supposent, chez leurs fondateurs, une tournure d'esprit bien particulière : goût des allégories, sensiblerie un peu fade, corruption du goût, curiosité et imagination maladives, mélange des genres (on veut voir les plaies et le sang du Christ, on applique à l'amour divin le langage de l'amour profane), qui, sans être entièrement étrangère au christianisme primitif, n'y occupait cependant, autant qu'il nous est possible d'en juger, qu'une place très réduite. Dans toutes ces formes nouvelles du culte, ainsi que dans les inspirations qui sont à leur source, on retrouve plutôt le genre d'imagination des groupes dévots où elles apparurent que la pensée originale de l'évangile. Il n'y avait pas tant de raffinement psychologique chez les premiers chrétiens que chez sainte Thérèse, et, à coup sûr, quand les apôtres et les fidèles des premiers siècles évoquaient Jésus, ils s'appuyaient sur des souvenirs et des témoignages encore récents, et ne s'inspiraient pas de l'imagerie pieuse des jésuites d'où cette sainte tirait les figures de ses visions.

L'Eglise, en présence des mystiques, a toujours eu des réactions assez complexes. Les dogmatiques se défiaient d'abord de ces illuminés, qui prétendaient voir jusqu'où la pensée traditionnelle religieuse n'atteignait point, comme une collectivité étendue et ancienne, qui a éprouvé la valeur et la solidité de ses croyances, redoute les innovations des individus ou des groupes plus petits qu'elle renferme. Elle ne pouvait cependant leur refuser son attention, les traiter comme des étrangers ou des adversaires du dehors, car ce n'est pas seulement dans le sein de l'Eglise,

c'est parmi ceux qui étaient le plus pénétrés de son esprit, que, le plus souvent, les mouvements mystiques ont pris leur source. La plupart des mystiques ont été des moines, des religieuses, et, en tout cas, ont été formés au contact de prêtres ou de frères. Ils ne se sont élevés au-dessus ou ne se sont placés en dehors de la tradition qu'après s'être, plus que les autres clercs, assimilé celle-ci. Plus ouverts que la moyenne des prêtres et des fidèles à tous les courants qui traversent et agitent le monde religieux, plus sensibles aux nuances de la pensée théologique, saturés en quelque sorte de dogmes et de pratiques, ils étaient, dans l'Eglise, le contraire de corps étrangers. Même s'ils ne possédaient pas cette science de la religion, il suffisait qu'ils fussent en rapport comme ils le furent en effet fréquemment avec des prêtres et des théologiens qui eussent senti eux-mêmes l'aridité du culte et de l'enseignement du temps, et dont les directions les eussent encouragés à chercher de nouveaux sens et à faire l'essai de nouveaux exercices, pour qu'on pût dire d'eux qu'ils avaient pénétré au cœur de la pensée théologique, et participé à la vie la plus intense de l'Eglise. Nous nous abusons quand nous nous figurons que la pensée mystique a pour conditions l'isolement et un certain degré d'ignorance ou de simplicité. Il y faut au contraire le plus souvent l'aiguillon d'une piété exigeante et blasée, et l'appui d'une famille spirituelle, sorte d'avant-garde de l'Eglise si remplie de son esprit qu'en elle il déborde. Ainsi la pensée mystique est collective, et c'est d'ailleurs pour cette raison que l'Eglise ne peut pas la négliger. L'Eglise, nous l'avons dit, a sa mémoire. Que l'un quelconque de ses membres prétende la rectifier ou la compléter, l'Eglise ne s'en préoccupera que s'il n'est pas seul, que s'il parle au nom d'un groupe, et surtout que si ce groupe est un de ceux qui sont le plus pénétrés de sa doctrine, c'est-à-dire qu'elle exigera d'abord que toute dévotion et toute

forme nouvelle de croyance ou de culte s'appuie sur certains éléments de sa propre tradition, et se présente comme un aspect de la pensée chrétienne collective. De fait il y a non pas une, mais plusieurs traditions mystiques, et chacun des grands innovateurs peut se réclamer d'une série de précurseurs, et de courants de piété qui, inaperçus jusqu'à ce moment, n'en ont pas moins depuis les origines leur direction propre et leurs fidèles[1]. Chaque mystique a peut-être le sentiment, lorsqu'il est ravi en extase, lorsqu'il découvre des aspects cachés de la divinité, qu'il est favorisé d'une grâce personnelle, et qu'il passe par des états religieux sans précédent. Mais, lorsqu'il décrit ce qu'il a vu ou éprouvé, lorsqu'il se préoccupe d'édifier ou d'enseigner, lorsqu'il fait la théorie de ses visions, il les présente comme la confirmation de telle ou telle partie de ce qu'il croit être et avoir toujours été la tradition de l'Eglise et la doctrine chrétienne.

Au reste, le mystique, de même qu'il n'a pas allumé tout seul les lumières nouvelles qu'il promène sur le dogme et sur l'Eglise, ne les alimente pas sans l'aide de disciples : il enseigne d'autres hommes, il les forme à son image ; il se détache toujours au sein d'un groupe, et rien ne prouve qu'il ait toujours été à lui seul le foyer autour duquel tous se sont serrés. La tradition et la légende aime à reporter sur une seule tête les mérites exceptionnels et les actions éclatantes dont une société a

1. Sans doute « ils ont le vif sentiment de la spontanéité et de l'originalité de leur expérience ». Mais ils « aspirent à dépasser le christianisme ordinaire, sans l'abandonner ; le christianisme est leur point de départ, et le milieu où ils évoluent ; leur vie mystique est enveloppée dans la vie chrétienne. » Chaque mystique rencontre une tradition mystique. Sainte Thérèse lit Osuna « et d'autres bons livres ». M[me] Guyot lit Saint François de Sales. Suso a eu pour maître Eckart. Dans ses *Instructions sur les états d'oraison,* Bossuet dit : « Il y a quatre cents ans qu'on voit commencer des raffinements de dévotion sur l'union avec Dieu et sur la conformité à sa volonté qui ont préparé la voie au quiétisme moderne. » M[me] Guyon déclare : « Je vous conjure de vouloir bien examiner à fond si ce que j'écris ne s'offre pas dans les auteurs mystiques et saints approuvés depuis longtemps ». Delacroix, *op. cit.*, p. 258, 285, 355-358.

senti les effets. Pour un esprit religieux, qui interprète l'histoire de la religion par l'intervention divine, quoi de plus naturel que d'admettre que l'action de Dieu s'est manifestée en quelques hommes choisis, et par leur intermédiaire ? Certes, nous ne pouvons pas plus démontrer qu'il se trompe, que lui ne le peut, qu'il ne se trompe pas. Qui nous aurait raconté, dans le détail intime, les circonstances de la vie d'un saint, sinon ceux qui le suivirent, prièrent avec lui, répandirent durant sa vie et après sa mort ses idées, ou plutôt firent connaître sa figure, son activité, ses tribulations et sa gloire ? Or, il n'est pas concevable qu'ils aient pu être guidés, dans leur récit, par un souci de vérité historique. Préoccupés d'action, ils durent inconsciemment arranger les faits passés de la manière la plus convenable en vue d'inspirer, aux fidèles et aux infidèles, des sentiments d'étonnement religieux, d'édification et d'admiration, et d'adoration pour celui que Dieu avait distingué assez entre tous les hommes pour se manifester par lui. Mais il y avait des avantages certains, de ce point de vue, à ce que tel mouvement religieux fût rattaché à un seul fondateur, et à ce que les autres apparussent réellement comme des disciples qui, chacun pris à part, et même tous rassemblés, n'eussent rien été sans lui. Deux ou trois fondateurs se nuiraient mutuellement. On aurait des doutes sur leur inspiration divine, car il est peu vraisemblable que Dieu se manifeste ainsi, au même degré, en trois hommes que des circonstances accidentelles ont rapprochés. Comme leurs caractères et leurs enseignements, malgré d'étroites analogies, ne sauraient se couvrir exactement, on ne pourrait s'interdire ni interdire de les comparer, de préférer l'un à l'autre, de les opposer : ils seraient en tout cas ramenés à la situation d'hommes qui n'aperçoivent qu'un aspect de la vérité : ils se diminueraient tous, en se limitant l'un l'autre. Enfin, au lieu

d'attribuer à un seul une richesse prodigieuse de grâces et de vertus surnaturelles, comme il faudrait les répartir, on n'inspirerait pas assez aux hommes l'idée d'un être supérieur infiniment à la commune humanité. Tout inclinait donc les membres d'une secte ou d'un ordre à attribuer ainsi au fondateur et à lui seul la rénovation religieuse ou morale qui, sans doute, ne pouvait réussir en réalité que parce qu'à une pratique ou à une croyance collectives elle opposait une croyance ou une pratique également collectives.

Quoi qu'il en soit, à partir du moment où une expérience personnelle se présente ainsi comme la source d'un courant de pensée religieuse qui entraîne tout un groupe de clercs et de fidèles d'une dévotion éprouvée, l'Eglise voit ce qu'elle gagnerait à la sanctionner, et les risques qu'elle courrait à la condamner. Une seule raison la retient : c'est la crainte que ce témoignage prétendu se révèle incompatible avec d'autres témoignages qui sont pour elles les colonnes de la foi, et les vérités capitales du christianisme. Dès qu'elle s'aperçoit que loin de se heurter aux autres, il les fortifie, et que cette vue nouvelle sur la doctrine répand sur toutes ses parties plus de lumière, elle l'accepte : mais elle s'efforce alors de la rattacher à son système, ce qui n'est possible que si elle la dépouille peu à peu d'un grand nombre de ses traits originaux : ce mystique est canonisé, et prend place dans la liste des saints officiels ; l'histoire de sa vie prend forme de légende, ses disciples doivent se plier aux règles de la vie monastique, et l'on réduit son enseignement au niveau de l'entendement religieux commun.

Mais, pour que l'Eglise puisse s'assimiler ainsi ces éléments qui, bien qu'élaborés dans son sein, n'en représentent pas moins en réalité autant d'additions successives à sa tradition, il faudrait que celle-ci ne s'affaiblît point. Nous avons dit que la doctrine religieuse est la mémoire collec-

tive de l'Eglise. L'Eglise primitive vivait sur les souvenirs évangéliques, souvenirs récents, et qui baignaient encore dans le milieu social où s'étaient déroulés les événements qu'elle commémorait. A mesure qu'on s'en est éloigné, la société chrétienne a dû fixer son dogme et son culte, et l'opposer aux croyances et aux pratiques de la société séculière, qui représentait un autre temps et obéissait à d'autres impulsions qu'elle-même. Elle trouvait dans son esprit traditionnel la force nécessaire pour maintenir toujours au premier plan ses souvenirs fondamentaux, et conserver, au sein des autres groupes, son originalité. Il y avait alors en elle un tel ressort, une telle vitalité organique, qu'elle n'hésitait pas à imposer sa mémoire propre à des sociétés jusqu'alors étrangères à sa pensée et à sa vie, et dont les souvenirs et les traditions bientôt s'effaçaient ou se confondaient dans la tradition chrétienne. Ainsi, bien que l'Eglise se distinguât du monde temporel, l'un et l'autre participaient d'une même mémoire collective. Sans doute, la fidélité, la richesse et l'intensité des souvenirs religieux variait, suivant qu'on passait du corps des clercs à l'ensemble des laïques rassemblés dans les églises, et des assemblées de fidèles aux groupes qui satisfaisaient des besoins profanes : familles, corps professionnels, tribunaux, armées, etc. Trop d'intérêts séculiers se mêlaient, dans ces derniers, aux idées chrétiennes, qui les déformaient et les éteignaient en partie. Toutefois, la tradition religieuse, dans toute cette période où son ascendant sur les peuples européens n'était pas contestable, ne s'en appuyait pas moins non seulement sur l'autorité des chefs de l'Eglise (comme il était naturel), mais aussi sur l'assentiment des fidèles et de tout le monde chrétien. Malgré sa prétention de se suffire, la mémoire religieuse, puisqu'elle étendait son action sur les groupes laïques et profanes, et en vue de fortifier cette action, devait prendre la forme

d'une doctrine qui répondît aux préoccupations du temps. En droit, le dogme ni le culte ne changeaient : en fait le christianisme n'a pu tenir lieu, pendant tout le Moyen âge, de philosophie et de science, que parce que tout le mouvement intellectuel d'alors a trouvé en lui un abri et des encouragements. Il pouvait se montrer à ce point accueillant et large. La société tout entière n'était-elle pas chrétienne? Si les pensées nées dans les cercles séculiers s'étaient coulées dans un moule chrétien, était-il étonnant que leur place fût en quelque sorte marquée d'avance dans la doctrine chrétienne ? Tant que l'Eglise fut capable d'imposer au monde sa tradition, toute la vie et l'histoire du monde dut se conformer à la tradition de l'Eglise : tous les souvenirs correspondant à cette vie et à cette histoire durent être autant de confirmations de l'enseignement de l'Eglise, qui put, sans dévier de la ligne de son passé, enrichir sa mémoire de tous ces nouveaux témoignages.

On s'étonne quelquefois de ce que la doctrine chrétienne ait subsisté ainsi, inchangée pour l'essentiel, et que la pensée sociale, qui se transformait de siècle en siècle, soit demeurée dans ce lit. C'est que le christianisme avait une emprise assez forte sur les groupes pour que toute la vie de ceux-ci fût contrôlée par lui, et que rien ne s'y pût produire qui dès le début ne portât sa marque. Les activités intellectuelles, morales, politiques ont sans doute leurs conditions propres : ceux qui les exercent obéissent à des tendances qui, en leur fond, n'émanent pas de la religion. Mais, tant qu'elles ne sont point assez développées pour qu'on prenne conscience de ce qu'il y a en effet, en chacune d'elles, d'irréductible à la religion, elles ne revendiquent pas leur indépendance : poussées à l'ombre de l'arbre chrétien, il semble qu'elles fassent corps avec lui, et qu'elles puisent leur sève dans ses racines. Les sciences, les philosophies, et tous les ensembles de pensées quelconques s'édifient sur des

traditions qu'on ne distingue pas alors de la tradition chrétienne. On s'est habitué de bonne heure à les revêtir de formes, à les exprimer dans un langage qui est celui de l'Eglise. Au reste, ce sont les clercs qui, à l'origine et très longtemps ensuite, s'y sont appliqués, et toutes les œuvres auxquelles ils ont travaillé reflètent les croyances de leurs auteurs. Les savants, les philosophes, les hommes d'État de cette période ne conçoivent pas d'ailleurs qu'on puisse acquérir la connaissance des lois du monde naturel, et des lois des sociétés, par l'observation des choses. La source de toute science, leur enseigne-t-on, ne peut s'obtenir que par réflexion sur des idées, c'est-à-dire par une opération dont l'objet aussi bien que la nature est purement spirituelle. Or l'esprit relève de la religion. C'en est le domaine exclusif. La distinction entre les choses sacrées et les choses profanes prend de plus en plus clairement le sens d'une opposition entre l'esprit et les choses. Puisque le domaine des choses lui est fermé, où s'alimenterait l'esprit, si ce n'est dans la tradition ? Ce n'est pas vers le présent, c'est vers le passé, que s'oriente la réflexion de tous ceux qui s'efforcent de penser. Mais le seul passé que l'on connaisse, c'est le passé chrétien. Malgré tout, il est vrai, aux choses, à la vie temporelle, aux nécessités du présent, la pensée ne peut pas échapper tout à fait. Elles obligent l'Eglise à laisser dans l'ombre une partie de sa tradition, toutes les parties de sa doctrine qui heurtent trop violemment les idées des cercles laïques, qui ne s'accordent d'aucune manière avec l'expérience, si réduite et si dénaturée soit-elle, de sociétés trop différentes des premières communautés chrétiennes. Mais tout se passe alors comme dans le cas d'une mémoire qui n'évoque plus certains de ses souvenirs parce que la pensée des hommes d'aujourd'hui ne s'y intéresse plus. L'Eglise peut détourner son attention de telle ou telle de ses traditions, si sa doctrine demeure intacte pour l'essentiel, et si, en gagnant

plus de liberté de mouvements, elle ne perd pas trop de force et trop de substance.

Seulement, si l'Eglise est obligée de modifier ainsi son dogme pour qu'il puisse demeurer la pensée commune des sociétés laïques, il lui faut, d'autre part, tenir compte des besoins religieux divers qui se font jour, dans le corps des clercs, sous forme de poussées mystiques : de là naissent pour elle d'autres difficultés et d'autres dangers. Sous la tradition générale de l'Eglise, commune à tous les clercs, on aperçoit en effet, au cours de l'histoire, toute une série de traditions particulières, qui semblent disparaître à certaines époques, mais reparaissent à d'autres : il y a des ordres, dont chacun s'attache plus spécialement à tel aspect du culte et de la doctrine ; il y a des courants de dévotion qui entraînent une partie des croyants, clercs ou fidèles plus zélés que les prêtres eux-mêmes. A l'intérieur de la mémoire collective chrétienne, ce sont autant de mémoires collectives également et dont chacune prétend reproduire plus fidèlement que toute autre ce qui est leur objet commun, la vie et l'enseignement du Christ. L'Eglise dès les premiers temps a connu bien des conflits de ce genre. Sous des formes atténuées, les écoles mystiques reproduisent des hérésies anciennes, ou s'apparentent à des hérésies récentes. On ne connaît pas encore bien, mais on entrevoit par quelles voies l'hérésie des Albigeois put se propager jusqu'à saint François d'Assise[1]. L'école mystique allemande du XIVe siècle est sortie de maître Eckart dont les ouvrages furent condamnés comme hérétiques[2]. « Luther s'est réclamé du Moyen âge pour justifier son propre mysticisme totalement affranchi de l'autorité de l'Eglise ». On sait que la mystique des jansénistes

1. Sabatier (Paul), *Vie de saint François d'Assise*, édition de 1920, p. 7, 42-45, 51-54.

2. Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 323 sq.

s'apparente n'est pas sans rapport avec le protestantisme. Bossuet dénonçait dans le quiétisme une doctrine parente de celle « des illuminés espagnols, des beghards flamands ou allemands[1] ». Or ce qu'il y a de particulier, chez les mystiques comme chez les hérétiques, c'est qu'ils opposent à la religion commune non pas l'esprit du siècle et le rationalisme de la pensée laïque, mais des exigences religieuses plus strictes, et un sentiment de ce qu'il y a de spécifique et d'irrationnel dans le christianisme. Ils veulent, en d'autres termes, ramener la religion à son principe et à ses origines, soit qu'ils tentent de reproduire la vie de la communauté chrétienne primitive, soit qu'ils prétendent abolir la durée et entrer en contact avec le Christ aussi directement que les apôtres qui l'ont vu, touché, auxquels, après sa mort, il s'est manifesté. Ce sont, en quelque sorte, les « ultras » du catholicisme. Il leur manque la connaissance exacte de l'ordre des temps, et le sens des réalités. En revanche ils obéissent à un instinct religieux profond lorsqu'ils reprochent à l'Eglise de réduire le culte à des rites de plus en plus formels, et, en rationalisant le dogme, d'oublier que le christianisme est avant tout l'imitation directe de la vie du Christ. C'est pourquoi l'Eglise est bien obligée de leur accorder quelque crédit. Mais, aux époques où la dialectique chrétienne était en plein essor, tant que la pensée de l'Eglise s'est sentie assez forte, en vertu de la richesse de sa doctrine et de la vigueur de ses traditions, pour conserver dans la société temporelle son indépendance et son originalité, elle s'est servi des mystiques, mais elle n'a réservé qu'une place subordonnée, dans son enseignement, à leurs interprétations : ni dans le culte, ni dans le dogme, elle ne les a mis au premier plan. Si les mystiques prédominaient dans l'Eglise, ce serait le signe que la grande tradition chré-

1. Delacroix, *op. cit.*, p. 268.

tienne des évangiles, des pères, et des conciles peu à peu s'épuise et se perd.

***

En résumé, dans le christianisme, comme dans toute religion, il y a lieu de distinguer des rites et des croyances. Les rites consistent en un ensemble de gestes, de paroles, d'objets liturgiques, fixés dans une forme matérielle. A ce point de vue, les textes sacrés ont un caractère rituel. Ils ne se sont pas modifiés depuis l'origine. On les répète littéralement au cours des cérémonies, et ils se mêlent étroitement au culte. La récitation des évangiles, des épîtres, des prières a la même valeur qu'une génuflexion, une oblation, un geste de bénédiction. Le rite est peut-être l'élément le plus stable de la religion, puisqu'il se ramène à des opérations matérielles constamment reproduites, et dont les rituels et les corps de prêtres assurent l'uniformité dans le temps et dans l'espace. A l'origine, les rites répondirent sans doute au besoin de commémorer un souvenir religieux, par exemple, chez les Juifs, la fête pascale, et, chez les chrétiens, la communion. Les fidèles des premiers temps, lorsqu'ils célébraient le rite, en comprenaient le sens primitif, c'est-à-dire gardaient le souvenir direct de l'événement qu'il reproduisait : à ce moment, rites et croyances se confondaient, et, en tout cas, se correspondaient étroitement. A mesure qu'on s'éloigne des origines, on peut admettre que l'essentiel du rite subsiste tel qu'il était primitivement. Sans doute, comme la société chrétienne se dispersait alors en diverses communautés locales, et qu'elle s'est agrandie en s'incorporant des groupes qui conservèrent et y introduisirent une partie de leurs coutumes, il y eut au début, même dans ce domaine, bien des contaminations et des rema-

niements. En tout cas, dès que le rite a été unifié, et fixé pour toute l'Eglise, on s'attache à n'y plus rien modifier. Et il en est de même des textes ; après une période de flottement et d'incertitude, l'autorité ecclésiastique arrête la liste des textes canoniques, auxquels on n'ajoutera et d'où l'on ne retranchera rien. Mais il en fut autrement des croyances qui interprétaient ces rites. Assez vite, toute une partie des souvenirs de l'histoire religieuse s'effacent et se perdent. Ceux qui demeurent s'attachent sans doute aux rites et aux textes, mais ils ne suffisent plus à les expliquer. Comme on a oublié en partie le sens des formes et des formules, il faut les interpréter : ainsi naît le dogme. Sans doute il y a dans l'Eglise, au début tout au moins, une tradition qui assure la continuité entre sa pensée d'autrefois et sa pensée d'à présent. Mais, comme le groupe religieux, bien qu'il s'oppose à la société profane, en demeure cependant solidaire, la théologie de chaque époque s'inspire d'une dialectique qui est en partie celle du temps[1]. La réflexion sur le dogme n'a pas pu s'isoler des autres modes de réflexion ; or la pensée laïque évoluait, avec les institutions laïques : la dogmatique religieuse a évolué plus lentement, et de façon moins apparente, mais elle n'a point pu ne pas glisser le long de la pente sur laquelle, malgré tout, elle était posée. Le dogme résulte donc de la superposition et de la fusion d'une série de couches successives et comme d'autant de tranches de pensée collective : il

1. « Les conceptions que l'Eglise présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où ils ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique... La raison ne cesse pas de poser des questions à la foi, et les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation... » Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 158-159. « Une société durable, une Eglise peut seule maintenir l'équilibre entre la tradition qui conserve l'héritage de la vérité acquise et le travail incessant de la raison humaine pour adapter la vérité ancienne aux états nouveaux de la pensée et de la science. » *Ibid.*, p. 173. « La théologie est comme une adaptation de la doctrine révélée aux différents états de culture que traverse l'humanité. » Du même, *Etudes bibliques.*

est rationnel, mais en ce sens que la raison de chaque époque y a laissé sa trace ; la pensée théologique projette ainsi dans le passé, à l'origine des rites et des textes, les vues qu'elle en a prises successivement. Elle reconstruit sur plusieurs plans, qu'elle s'efforce de raccorder, l'édifice des vérités religieuses, comme si elle n'avait travaillé que sur un plan unique, celui-là même qu'elle prête aux fondateurs du culte et aux auteurs des écrits fondamentaux.

Seulement, les rites et les textes ne posent pas seulement des problèmes d'interprétation rationnelle. Bien plus, à chacune de ces interprétations, comme on s'écarte en réalité du sens originel, on perd contact avec les souvenirs primitifs, tels qu'ils pouvaient exister dans les consciences d'alors. En réalité, au sentiment religieux, qui résulte de la mise en rapport avec le Christ et ses apôtres, de la contemplation directe de leurs personnes et de leurs vies, on substitue un système de notions qui reposent seulement sur l'autorité de l'Eglise. L'Eglise, sans doute, n'oblige pas les clercs et les fidèles, lorsqu'ils lisent les textes ou participent aux rites, à s'en tenir aux explications qu'elle leur en présente. Bien au contraire, elle les encourage à se rapprocher de Dieu par des élans de foi et de piété.[1] Mais elle ne leur donne guère, sous forme de prescriptions générales, de règles et de conseils bien efficaces à cet égard. Collective, l'Eglise est, par là même, orientée vers ce qu'il y a de proprement collectif dans la pensée humaine, c'est-à-dire vers des concepts et des idées. C'est pourquoi, dans le christianisme comme dans toutes les religions, il s'est mani-

1. « L'Eglise n'exige pas la foi à ses formules comme à l'expression adéquate de la vérité absolue... le formulaire ecclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée religieuse : il ne peut pas être l'objet intégral de cette pensée, vu que cet objet est Dieu même, le Christ et son œuvre ; chacun s'approprie l'objet comme il peut avec le secours du formulaire. Comme toutes les âmes et toutes les intelligences diffèrent les unes des autres, les nuances de la foi sont aussi d'une variété infinie sous la direction unique de l'Eglise et dans l'unité de son symbole » Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 175.

festé presque à chaque époque, dans des groupes plus restreints, un besoin de s'initier aux formes d'une vie religieuse plus intenses, où une place plus grande serait faite au sentiment. Les mystiques cherchent le sens d'un sacrement non exclusivement dans ce qu'en enseigne l'Eglise, mais surtout dans les sentiments qui s'éveillent en eux lorsqu'ils y participent, comme s'il leur était alors possible d'atteindre directement l'événement ou le personnage sacré qu'il commémore. Certes, il est donné à peu de fidèles de voir Dieu, de s'unir avec lui. L'Eglise se défie de « l'éclosion des rêveries de la révélation privée... L'illusion est facile en mystique ; elle peut aisément faire prendre pour des états surnaturels et divins ce qui n'en est que la contrefaçon humaine ou diabolique ».[1] Toutefois lorsqu'elles sont attestées par des groupes importants, c'est-à-dire lorsqu'elle en reconnaît la nature collective, la mémoire chrétienne, en même temps que l'histoire évangélique et des premiers temps de l'Eglise, retient ces révélations, ces illuminations et ces visions, à titre de témoignages sinon de même valeur que les autres, du moins qui méritent d'être considérés.

Dira-t-on que seule la tradition dogmatique possède les attributs d'une mémoire collective, et qu'une tradition religieuse qui recueille et traite comme des témoignages les révélations des mystiques, est semblable à une mémoire qui s'encombre de résidus de paramnésies ? Mais l'Eglise n'admet pas, au fond, que Dieu se soit révélé une fois pour toutes, aux temps évangéliques, et que son rôle se réduise seulement à conserver aussi fidèlement que possible le souvenir de cette époque. Certes il y a, dans le christianisme, une part si considérable de données historiques originales, qu'on ne conçoit pas qu'il eût été pos-

1. Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 508.

sible, par un simple effort de pensée et de réflexion, de construire le dogme chrétien. Mais ces données ont été à ce point élaborées dialectiquement et transposées en notions intellectuelles qu'à côté de la théologie révélée on a toujours fait place à une théologie rationnelle, et que, pendant toute la période scolastique, on a cru qu'il était possible de démontrer rationnellement la religion. Bien plus, au dessus et en dehors de la succession des événements, on conçoit les êtres sacrés de la religion comme des substances surnaturelles qui restent identiques et échappent à la loi du temps. Dès lors, pour les croyants, la religion d'aujourd'hui n'est pas seulement la commémoration du passé : depuis sa résurrection, le Christ est présent dans l'Eglise, à tout moment et en tous lieux. L'Eglise peut donc admettre, sans contradiction apparente, que des révélations nouvelles se produisent. Mais elle ne s'en efforce pas moins de rattacher ces données nouvelles aux données anciennes, de les replacer dans le corps de sa doctrine, c'est-à-dire de sa tradition. En d'autres termes, elle n'admet pas que ces données soient vraiment nouvelles : elle préfère supposer que, de la révélation primitive, on n'a pas aperçu tout de suite tout le contenu. En ce sens elle complète et elle éclaire ses souvenirs antérieurs par des représentations qui, bien qu'elles n'aient attiré son attention que récemment, sont, elles aussi, des souvenirs. Ainsi la mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit, à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissés, mais aussi à l'aide de données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent.

CHAPITRE VII

LES CLASSES SOCIALES ET LEURS TRADITIONS

A chaque époque, il y a des œuvres que la société peut réaliser mieux qu'à toute autre. Plus tôt, elle n'en éprouvait pas le besoin, ou elle n'en était pas capable. Plus tard, son attention sollicitée par d'autres objets ne pourra plus se concentrer sur elles. Nietzsche remarque[1] quelque part que la vie religieuse suppose avant tout beaucoup de loisir, et que, dans nos sociétés affairées, où l'activité laborieuse qui les absorbe a, depuis des générations, détruit lentement en eux l'instinct religieux, la plupart des gens ne savent plus à quoi la religion est utile, et se contentent d'enregistrer son existence avec un profond étonnement : « Pris par leurs affaires, et par leurs plaisirs, ils n'ont plus de temps à lui consacrer, d'autant plus qu'ils ne savent pas très bien s'il s'agit là d'une affaire, ou d'un plaisir[1].» C'est, sans doute, parce qu'on sent tout de même que la religion a sa fonction dans nos sociétés comme dans les autres, et qu'on doute que, tournés vers d'autres objets, nous puissions, si elle manquait, l'inventer, que nous la respectons et que nous hésitons à en modifier les formes. Mais il en est de même de la plupart des éléments que nous conservons du passé, et de tout ce système de valeurs traditionnelles qui, nous le savons bien, ne correspond plus aux conditions actuelles,

1. *Jenseits von Gut und Böse*, 3es Hauptstück, § 58.

en droit, en politique, aussi bien qu'en morale. Nous ne sommes pas sûrs cependant qu'ils n'aient pas encore un rôle à jouer, et nous craignons (peut-être à tort), si nous les éliminions, de ne plus posséder en nous la foi et la puissance créatrice nécessaires pour en trouver l'équivalent. C'est pourquoi on s'attache à des formules, à des symboles, à des conventions, de même qu'à des rites qu'il faut répéter et reproduire, si on veut conserver les croyances qui leur donnèrent naissance. Par tout cela, c'est la société d'hier, ce sont des époques successives de l'évolution sociale qui se perpétuent aujourd'hui. Si nous en soulignons l'ancienneté, si nous empêchons qu'on en efface tout ce qui n'offre plus une utilité actuelle et ne sert qu'à les distinguer de ce qui est récent, c'est pour qu'elles s'en distinguent en effet. Il s'agit de lester la société du poids d'une partie de son passé. C'est parce qu'on en attend ce service qu'on les respecte et qu'on s'y attache.

Il peut être utile, en effet, tandis que se poursuit dans une société un travail de transformation, que certaines de ses institutions et même les parties fondamentales de sa structure demeurent quelque temps inébranlées, ou du moins qu'elles paraissent subsister telles quelles. Une société ne passe pas d'une organisation à une autre en vertu d'un effort conscient de ses membres, qui se donneraient de nouvelles institutions en vue des avantages réels qu'ils en tireront. Comment les connaîtraient-ils, avant que ces institutions n'eussent fonctionné, et n'eussent fonctionné précisément dans leur groupe ? Certes, plus tard, ils s'y attacheront pour des motifs qu'on peut appeler « rationnels », et qui, du moins, seront tels à leurs yeux, mais seulement après qu'ils en auront éprouvé et qu'ils croiront en comprendre les bienfaits. Mais, tant qu'ils n'en sont pas arrivés encore à ce point, les institutions nouvelles ne peuvent leur en imposer que si s'attache

à elles le même prestige qu'aux institutions anciennes, et il faut donc que, quelque temps, jusqu'à ce qu'elles soient consolidées, celles-là soient en quelque sorte masquées par celles-ci. Alors, ou bien, par une série de retouches insensibles, la vraie figure des institutions nouvelles se dégage : ainsi le régime démocratique de l'Angleterre moderne s'est lentement élaboré sous le couvert d'institutions de l'autre siècle ; ou bien une révolution fait tomber le masque.

On oppose quelquefois le régime moderne à ceux qui l'ont précédé, dans l'Europe occidentale, en disant qu'au régime féodal s'est substitué un régime bureaucratique[1]. En d'autres termes, une administration centralisée s'est de plus en plus imposée aux seigneurs et à leurs vassaux : la souveraineté, dispersée au Moyen âge et divisée entre tant de mains, s'est concentrée. Mais cette évolution s'est poursuivie pendant plusieurs siècles sous le couvert des formes féodales. Pendant longtemps, avant qu'il fût possible de justifier les pouvoirs et le rang des fonctionnaires par l'utilité réelle de leur fonction, on a dû fonder leur autorité sur des titres nobiliaires, des privilèges et des droits, fondés eux-mêmes sur leurs qualités et leurs prouesses personnelles (très distinctes de celles qui étaient requises pour l'accomplissement de la fonction), ou sur celles de leurs ancêtres dont le mérite durait fictivement en eux. Rien ne montre mieux à quel point il fallait, durant cette période, faire appel à la mémoire de la société, pour obtenir une obéissance que, plus tard, on réclamera en s'appuyant sur l'utilité des services rendus, et sur la compétence du magistrat ou du fonctionnaire. Au Moyen âge s'était constitué un système de valeurs nobiliaires, fondées sur l'histoire des familles nobles, et où se trouvaient enre-

1. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriss der Sozialökonomik, III Abtng., Tübingen, 1922, p. 650 sq.

gistrés les souvenirs de toutes les circonstances notables de leur vie, leurs noms, leurs blasons, leurs actes de vaillance, leurs alliances les services par eux rendus à leur seigneur en qualité de vassaux, les titres à eux conférés, etc. Il nous est d'ailleurs peu facile de nous représenter exactement l'origine et la nature de ces valeurs, et des sentiments qu'elle éveillaient ; en tout cas elles reposaient sur des données historiques, sur des traditions plus ou moins anciennes qui se conservaient dans les groupes de familles nobles, et qui étaient en rapport étroit avec l'histoire générale du royaume.

On peut faire la théorie de ces relations féodales, et il apparaît qu'il y avait en elles une logique cachée qui petit à petit s'est dégagée, et dont le pouvoir royal s'est servi lui-même pour recouvrer une partie de ses droits[1]. Mais il est peu probable qu'à l'origine les seigneurs et leurs vassaux se soient représenté ce système comme une théorie abstraite. Pour eux, les rapports qui les unissaient ressemblaient plutôt aux liens d'amitié, aux services mutuels, aux témoignages d'estime et de considération qui rapprochent, dans une société relativement stable, des familles voisines ou parentes, expriment à leurs yeux, comme aux yeux des autres, leur rang dans l'ensemble, et dont le souvenir se transmet de génération en génération. Certes, derrière ces familles, il y a une réalité substantielle qui fonde leur situation sociale : c'est la richesse dont chacune dispose, ou le genre de fonctions qu'exercent ses membres, et qui mettent dans leur dépendance un certain nombre d'autres familles de rang voisin, ou qui les mettent en rapport avec des familles de rang plus élevé. De même la puissance d'un seigneur repose sur le nombre et l'étendue des terres qu'il a données en fiefs, et sur sa place dans

1. Esmein, *Histoire du droit français*, p. 313 sq.

la hiérarchie au sommet de laquelle est le roi, c'est-à-dire sur la distance plus ou moins grande qui le sépare de lui. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'origine tout s'est passé comme si ces biens et ces rangs allaient à ceux qui, par leurs dons et qualités personnelles, les méritaient. Si pendant très longtemps un préjugé défavorable s'est attaché aux professions trop visiblement lucratives[1], c'est qu'il a paru qu'entre la richesse ainsi acquise et celui qui la détenait il n'y avait qu'un rapport tout extérieur, et que fonder le rang social sur la richesse, ce serait substituer une hiérarchie des choses à celle des personnes. Au contraire la qualité noble du seigneur ou du tenancier se communique à sa terre : derrière les champs, les forêts, les terres de rapport, c'est la figure personnelle du seigneur qu'on aperçoit. La voix des laboureurs qui répondent, quand on veut savoir à qui sont ces champs : « C'est au marquis de Carabas », c'est la voix de la terre elle-même. Tel assemblage de terres, forêts, collines, prairies a une physionomie personnelle : elle lui vient de ce qu'elle reflète la figure et l'histoire de la famille seigneuriale qui chasse dans ces forêts, parcourt en tous sens ces terres, bâtit ses châteaux sur ces collines, surveille ces routes, qui a réuni tel bien et tel autre à telle époque, par conquête, par don royal, par

1. « Les exercices dérogeants à la noblesse sont ceux de procureur postulant, notaire, clerc, marchand et artisan de tous métiers, fors de la verrerie... Ce qui s'entend quand on fait tous ces exercices pour le gain : car c'est le gain vil et sordide qui déroge à la noblesse, de laquelle le propre est de vivre de ses rentes, ou du moins de ne point vendre sa peine et son labeur. » Loyseau (mort en 1627), *Traité des seigneuries, des ordres et simples dignités, des offices*. « Et toutefois les juges, avocats, médecins, et professeurs de sciences libérales ne dérogent point à la noblesse qu'ils ont d'ailleurs, encore qu'ils gagnent leur vie par le moyen de leur estat : pour ce que (outre qu'il procède du travail de l'esprit et non de l'ouvrage des mains) est plutôt honoraire que mercenaire... Le labourage ne déroge point à la noblesse, non pas, comme on estime communément, à cause de l'utilité d'iceluy ; mais d'autant que nul exercice que fait le gentilhomme pour soy et sans tirer d'argent d'autruy n'est dérogeant. » Sont vils, au contraire, « ceux qui ont pour vocation ordinaire de labourer pour autres comme fermiers : exercice qui est aussi bien défendu à la noblesse comme la marchandise. » Cité dans l'*Organisation du travail*, par Charles Benoist, 1914, t. II, p. 118 sq.

héritage ou alliance. Il serait tout autre, présenterait un aspect différent, n'inspirerait pas les mêmes sentiments, n'évoquerait pas les mêmes souvenirs, si d'autres personnes, une autre famille tenaient la place des possesseurs actuels. Du jour où les titres tombent dans le domaine public, où on les achète, et où, en effet, une famille de sang roturier peut se substituer à une famille de sang noble, bien qu'on cherche, par la fiction de la continuité des titres, à dissimuler ces changements de personnes ou de lignées, la société s'en aperçoit cependant, et le respect pour la propriété noble décroît. Mais, tant qu'il subsiste, il repose bien sur l'idée que le titulaire des biens ne peut pas être remplacé par tout autre, et qu'il exerce son droit de possession en vertu de qualités qui ne sont propres qu'à lui, à sa famille ou à son sang.

C'est donc une physionomie singulièrement concrète et particulière que celle de l'ordre social à cette époque : les noms et les titres évoquent le passé des familles, la situation géographique de leurs biens, leurs relations personnelles avec d'autres familles nobles, leur proximité des princes et de la cour. C'est l'âge des « particularités » et des privilèges. Tous les hommes et tous les groupes qui le peuvent cherchent ainsi à se créer des droits historiques, à prendre place dans ce cadre : les villes obtiennent des chartes, et datent leurs franchises de l'avènement d'un roi, ou d'une décision de tel seigneur. Lorsqu'une famille noble s'éteint, c'est une tradition qui meurt, c'est une partie de l'histoire qui tombe dans l'oubli : et l'on ne peut en mettre une autre à sa place, comme on remplace un fonctionnaire par un autre. Comme les personnes meurent sans cesse, il faut que la société féodale se répare sans cesse aussi, par un renouvellement incessant d'hommages, par de nouveaux mérites et de nouvelles prouesses. Il ne suffit pas de mettre une nouvelle matière

dans d'anciens cadres : mais comme les personnes elles-mêmes et leurs actes, et le souvenir de leurs actes, constituent les cadres de cette vie sociale, les cadres disparaissent quand les personnes ou les familles s'évanouissent, et il faut en reconstruire d'autres, de la même manière, suivant les mêmes lignes, mais qui n'auront pas exactement la même forme, ni le même aspect.

Lorsque dans les derniers siècles de la monarchie s'accomplit l'évolution d'où sortira le régime moderne, ce n'est pas brusquement qu'on pouvait obtenir des hommes qu'ils obéissent à la fonction, alors qu'ils étaient habitués à s'incliner devant le titre[1]. C'est pourquoi, en particulier au XVIIe et au XVIIIe siècle, tandis que la centralisation est poussée de plus en plus loin, et que les seigneurs se laissent dépouiller petit à petit de tous leurs pouvoirs, la monarchie garde des dehors féodaux[2]. Alors que le système de la monar-

1. Titre, d'après Littré, est un nom exprimant une qualité honorable, une dignité. « Il a le titre de duc, de marquis. » — Sans doute, en fait, ces dignités se rattachent à d'anciennes fonctions. « Ces seigneuries supérieures (les grands fiefs) portent toutes des titres spéciaux, des titres de dignité. Ce sont d'abord les duchés et les comtés, et ici l'origine de la seigneurie et du titre est facile à discerner : ce sont les grandes divisions administratives de la monarchie carolingienne qui leur ont donné naissance, *par l'appropriation des fonctions publiques au profit des ducs et des comtes*. Au dessous (en ordre de dignité) sont les baronnies : celles-là sont une création nouvelle, un produit de l'âge où s'est formée la féodalité. Elles ne correspondent point à une fonction publique de la monarchie carolingienne... : elles ont été d'abord une puissance de fait, puis sont devenues la forme principale de la pleine seigneurie féodale. La liste des fiefs titrés... comprend aussi... les vicomtés et les châtellenies. Ici, nous avons affaire à *deux fonctions* inféodées, à deux suppléants devenus titulaires. Le vicomte, dans la monarchie franque, était le suppléant du comte : le châtelain était, à l'origine, un délégué du baron... » Esmein, *Histoire du droit français*, 10e édit., p. 181. Mais l'appropriation des fonctions publiques par les seigneurs titrés n'est qu'un aspect du démembrement de la souveraineté : les fonctions, en d'autres termes, supposent un titre, et ne suffisent pas à le créer. Ce qui le prouve, c'est que, comme les terres, « elles sont toujours tenues en fief, soit d'un seigneur, soit du roi » (*Ibid.*, p. 180).

2 Ainsi, quand au XVIIe siècle on charge de l'administration des provinces les intendants, véritables fonctionnaires, contrôleurs de tous les services publics, on conserve les sénéchaux et baillis de la monarchie féodale, et les gouverneurs de la monarchie tempérée. Or, les gouverneurs, commandants militaires à l'origine, étaient toujours pris dans la haute noblesse. Loyseau, à la fin du XVIe siècle, « voyait en eux le germe d'une nouvelle féodalité politique. En cela il se trompait ». Leur charge, au XVIIIe siècle, était devenue une véritable sinécure, d'ailleurs largement rétribuée. Esmein, *op. cit.*, p. 589 sq.

chie absolue et centralisée s'achève, qu'on en fait la théorie, qu'elle dispose de tous ses agents, il semble que le ressort du nouveau régime pourrait être uniquement le sentiment de l'intérêt général[1], et que le roi trouverait dans la bourgeoisie, qui est déjà riche et cultivée, dont beaucoup de membres exercent des fonctions de judicature et de finance, les éléments nécessaires pour gouverner. Il s'en sert, en effet, et il fait largement appel à leurs services. Il utilise leurs aptitudes[2], mais il croit nécessaire de leur imposer d'abord un stage dans la situation noble. On a remarqué qu'un très grand nombre des nobles du XVIIe et du XVIIIe siècle l'étaient de fraîche date, que la noblesse de race, de sang, d'épée, était à cette époque faiblement représentée dans l'ensemble des nobles, décimée par les guerres des siècles précédents, ruinée parce qu'elle avait dû vendre ses biens pour payer ses dettes, et parce qu'elle n'était pas adaptée aux conditions économiques nouvelles. Les hommes de cette époque plongeaient encore trop profondément dans le passé pour comprendre tout de suite la logique du nouveau système. La monarchie, pour se procurer les sommes considérables qu'une administration aussi vaste réclamait, et pour plier ses sujets à l'obéissance, dut s'appuyer sur le prestige traditionnel de la noblesse ; la bourgeoisie riche et cultivée, pour exercer les fonctions d'autorité, pour siéger dans les conseils, dans les cours de justice et de finance, dut s'installer dans les châteaux des

1. On sait que de bonne heure les légistes laissent entendre que le pouvoir du roi s'exerce pour « le commun profit » (Beaumanoir, dès le XIIIe siècle).

2. « Les monarques capétiens eurent de bonne heure, attachés à leur personne et vivant au palais, des conseillers privés et intimes, qu'ils choisissaient de préférence parmi les clercs instruits et, lorsque l'étude des lois fut remise en honneur, parmi les légistes. » Ils entrent dans la Curia regii (première forme du Parlement) et y jouent un rôle très important de Louis VII à Philippe Auguste. « Le droit romain et canonique commence à pénétrer la procédure de la cour, qui se fait plus savante, plus difficile à comprendre à ceux qui ne sont point des hommes du métier » C'est ainsi que le personnel du Parlement prit peu à peu un caractère professionnel, et que s'en trouvèrent éliminés (sauf les pairs) la haute noblesse et les prélats. Esmein, *op. cit.*, p. 371 sq.

nobles, acquérir leurs blasons, acheter leurs titres. Ainsi, la structure nouvelle s'élabore sous la structure ancienne. On pourrait dire que les notions nouvelles ne se dégagent qu'après avoir pris longtemps figure de notions anciennes : c'est sur un fond de souvenirs que les institutions d'aujourd'hui se construisent, et, pour beaucoup d'entre elles, il ne suffit pas, pour les faire accepter, de démontrer qu'elles sont utiles : il faut qu'elles s'effacent en quelque sorte, pour laisser voir les traditions qui sont derrière elles, et qu'elles aspirent à remplacer, mais avec lesquelles, en attendant, elles cherchent à se confondre.

Au reste il ne faut pas croire qu'il y ait là un simple jeu d'illusions, qu'on cherche seulement à abuser le peuple des sujets, et à entretenir en eux la croyance que les hautes classes représentent comme une catégorie humaine d'espèce plus élevée parce qu'elle peut se réclamer d'ancêtres qui firent leurs preuves, parce qu'en elle se perpétue et se renouvelle un ensemble de propriétés physiques et spirituelles qui se transmettent héréditairement et rehaussent la valeur personnelle de ses membres. Sous la fiction du sang noble il y a, chez les gens titrés, une conviction sincère : ils croient réellement que leur groupe est la partie la plus précieuse, la plus irremplaçable, en même temps que la plus active et bienfaisante du corps social, qu'il est, en un sens, la raison d'être de la société. Il faut analyser cette croyance, qui ne se ramène pas à un simple entraînement de vanité collective, et qui est fondée sur une appréciation assez exacte de la nature et du rôle d'une classe noble.

Dans le régime féodal, les vassaux étaient tenus d'assister le seigneur : ils mettaient à son service leur personne et leurs armes en cas de guerre ; ils siégeaient à ses conseils ; ils l'aidaient à rendre la justice. Si la société féodale présente ainsi l'image d'un groupe dont les membres s'acquittent de diverses fonctions, de toutes celles qui sauvegardent

l'intégrité matérielle du groupe et lui rendent même possible de s'accroître en grandeur et en force, de celles qui y maintiennent l'ordre et une certaine uniformité, à un autre point de vue, à l'occasion de l'exercice de chacune de ces fonctions, les membres du groupe prennent mieux conscience des rapports de subordination et d'hommage qui définissent leur rang, témoignent des honneurs et en reçoivent, se retrouvent parmi leurs pairs, accomplissent des gestes rituels, déploient leurs enseignes, revêtent leurs insignes, prononcent des paroles et des formules traditionnelles, et pensent en commun dans les cadres qui leur sont familiers. Il est même certain que toujours, et de plus en plus à mesure que la société se complique, c'est ce second aspect de leur activité qui passe au premier plan. Toutes les fois qu'il est possible de dissocier dans la fonction ce qui est cérémonie, parade, représentation, et ce qui est technique, on fait appel à des clercs, à des scribes, à des légistes, à des ingénieurs, et on leur abandonne tout ce qui ne met pas en jeu les qualités par où se distinguent les nobles[1]. On comprend d'ailleurs qu'il en soit ainsi, si l'on remarque que toute fonction, dépouillée des formes conventionnelles dont l'enveloppe chaque société comme pour s'y retrouver elle-même, limite et dénature la vie sociale, et représente comme une force centrifuge qui tend à écarter les hommes du cœur de la société. Pour exercer l'une d'elles, il faut en effet que les hommes, temporairement au moins, s'abstiennent des autres. Spécialisés, ils limitent leur hori-

1. Dans les corporations du moyen âge « le devoir d'assister aux cérémonies civiques entraînait une perte de temps assez considérable, de sorte que les frères les plus pauvres étaient assez portés à laisser à de plus riches le devoir de représenter leurs compagnies avec la magnificence requise dans ces occasions solennelles. » W. J. Ashley, *Histoire et Doctrines économiques de l'Angleterre*, II; p. 166. Traduction française, 1900. Voir aussi ce qu'il dit de la *livrée* à Londres, qui après avoir été la marque d'un mouvement démocratique, avec le luxe dans les vêtements « devint l'emblème d'une aristocratie civique ». Ainsi les plus riches des membres de la corporation se spécialisent dans l'exercice des fonctions cérémonielles.

zon, d'autant plus que, pour s'appliquer à leur tâche, il leur faut se tourner, tourner leurs pensées et orienter leurs actes vers les parties de la vie sociale où l'empire des nécessités matérielles semble se faire le plus sentir. Dans la guerre, il faut observer une discipline qui consiste souvent à traiter les hommes comme de simples unités physiques ; il faut transporter et approvisionner les troupes, tenir compte des distances et de la disposition des lieux; il faut s'occuper des armes, des munitions, des fortifications. L'œuvre de législation oblige à définir d'une façon uniforme et abstraite les êtres et les conditions auxquelles les lois s'appliquent : les lois concernant l'héritage par exemple, pour le calcul des degrés de parenté, se reportent à un type général de famille, cadre dans lequel toute famille peut être replacée, et divisent les biens en un certain nombre de catégories. Toutes les lois reposent sur une classification des hommes, des actes, des situations, des objets, d'après des caractères extérieurs, et, par tout un aspect, le droit est une pratique terre à terre, qui envisage les individus et leurs relations du dehors, tend à se figer en formules, et à se réduire à l'application mécanique de règles. Ramenés à la situation de défendeur et de demandeur, les hommes sont devant les juges comme des êtres qu'il faut peser, cataloguer, étiqueter. Le droit pénal tenait compte sans doute autrefois de la situation sociale des plaignants et des accusés; il y avait des coutumes et des lois différentes suivant les provinces ; il y avait des tribunaux ecclésiastiques, etc. Il n'en est pas moins vrai que, même à cette époque, tout homme qui s'était rendu coupable de quelque délit ou de quelque crime comparaissait devant un tribunal qui jugeait son acte, plutôt que sa personne, ou qui jugeait que sa personne était modifiée du fait de son acte, et qu'il rentrait dans une des catégories d'hommes qualifiés délinquants ou criminels. Les éva-

luations et calculs financiers, la perception des taxes, le paiement des agents, officiers, pensionnés, etc., à plus forte raison encore, reviennent à des opérations de mesure, à des déplacements de biens matériels, où l'on fait abstraction des différences entre les hommes qui résultent de rien d'autre que leurs revenus, leurs dettes ou leurs créances vis-à-vis du Trésor. On voit que ceux qui exercent toutes ces fonctions se représentent les groupes d'hommes auxquels ils ont affaire en s'attachant plutôt à leurs caractéristiques extérieures qu'à leur nature personnelle, qu'ils les traitent comme des unités réparties entre des catégories auxquelles manque la souplesse des groupements humains spontanés. Plus la fonction se réduit à cela, plus il est naturel que les nobles s'en désintéressent. La noblesse repose en effet sur un tout autre ordre d'appréciation : on y considère non les caractères qui permettraient de placer l'homme dans un de ces cadres et de le confondre avec beaucoup d'autres, mais ceux qui le distinguent de tous ceux qui l'entourent, et, même parmi ses pairs, lui confèrent un rang que lui seul peut occuper. La hiérarchie noble n'a aucun rapport avec les règles techniques qu'appliquent au classement des hommes le technicien militaire, le légiste, le code pénal, et tous les agents chargés de répartir et lever les taxes ; elle ne tient compte en principe que de l'honneur, du prestige, des titres, c'est-à-dire de notions purement sociales, où n'entrent aucun élément de nature physique qui se prête à la mesure, au calcul, ou à une définition abstraite.

En d'autres termes, chaque noble ou chaque famille noble est plongée si profondément dans l'ensemble des autres familles de même classe, qu'elle les connaît (ou est censée les connaître) toutes, et que, d'autre part, toutes la connaissent, et connaissent ses origines, sa place et ses ramifications dans leur groupe. Deux nobles qui se rencontrent sans s'être jamais vus doivent être en mesure,

après un échange de quelques propos, de se reconnaître comme deux membres d'une même famille étendue qui retrouveraient leur relation de parenté ou d'alliance. Ceci suppose que se perpétue dans la classe noble, à travers les générations, tout un ensemble bien lié de traditions et de souvenirs. Comme rien de semblable ne se rencontrait dans les autres groupes, il faut dire que la classe noble a été longtemps le support de la mémoire collective. Son histoire, à vrai dire, n'est pas toute l'histoire de la nation. Mais nulle part ailleurs on ne trouve une telle continuité de vie et de pensée, nulle part ailleurs le rang d'une famille n'est défini à ce point par ce qu'elle et les autres savent de son passé. Dans les classes commerçantes et artisanes, et dans les parties élevées de la bourgeoisie, l'homme se confond avec sa tâche, sa profession, sa fonction : c'est elle qui le définit. Un noble ne peut pas s'absorber dans sa fonction, il ne peut pas devenir simplement un instrument ou un rouage, mais il est un élément et une partie de la substance même de la société.

On juge un fonctionnaire sur les services actuels qu'il rend, on veut qu'il soit bien adapté aux conditions présentes et à sa tâche immédiate : on tient compte sans doute de ses services anciens, mais dans la mesure où ils garantissent sa compétence et son habileté d'aujourd'hui. Le rang d'un noble se fonde au contraire sur l'ancienneté de son titre. Pour l'apprécier, il faut du recul. Sa figure se détache sur une perspective de familles nobles, dans un tableau où le passé et le présent sont aussi étroitement superposés et aussi fondus qu'un texte et les corrections successives qu'on y a apportées. Ici, en effet, les rapports ne sont pas seulement d'homme à homme (ce qui pourrait s'entendre en un sens à demi physique et technique), mais de groupe à groupe, de valeur sociale à valeur sociale. Or une valeur de ce genre consiste en une série de jugements, résulte d'une association de pensées qui, comme tous les

états de conscience un peu complexes, ont demandé du temps pour se constituer, et se présentent comme des souvenirs au moins autant que comme des états présents. Il y a sans doute à chaque époque une façon de penser et tout un système d'appréciations qui s'applique au présent, aux hommes actuels, et qu'on pourrait croire inné à la classe noble, au même titre que les notions qui leur sont communes avec les autres hommes. Et il faut croire qu'elles trouvent encore dans le présent, dans la nature et le genre de vie des nobles du moment, une apparence au moins de raison d'être. Mais ce système d'idées, quelque logique qu'on y découvre, et alors même qu'on ne se rappelle plus l'origine de tel ou tel de ses éléments, n'est qu'une transposition de souvenirs. Un noble, en contemplant les portraits de ses ancêtres dans une galerie de son château, en voyant les murailles et les tours élevées par ceux-ci, sent bien que ce qu'il est aujourd'hui s'appuie sur les événements et les personnes dont ce sont là des vestiges. Il projette d'ailleurs dans le passé le lustre de sa situation présente : tel petit gentilhomme effacé, qui fut au point de départ d'une lignée illustre, apparaît lui-même transfiguré et tout rayonnant de gloire posthume.

Ainsi, tandis que la société se décompose en un certain nombre de groupes d'hommes préposés aux diverses fonctions, il y a en elle une société plus étroite dont on peut dire qu'elle a pour rôle de conserver et maintenir vivante la tradition : tournée vers le passé ou vers ce qui, dans le présent, continue le passé, elle ne participe aux fonctions actuelles qu'autant qu'il importe de les plier elles-mêmes aux traditions et d'assurer, à travers leurs transformations, la continuité de la vie sociale[1]. En effet, à la force centrifuge

1. « Le parlement de Paris devait... jusqu'au bout contenir accouplés... deux éléments... : une cour féodale et une cour royale de justice. Le premier élément est représenté par les pairs de France, le second par les magistrats du parle-

qui porte les hommes préposés à une tâche à s'y absorber, à oublier tout ce qui n'est pas leur objet actuel, qu'il s'agisse d'objets anciens de même nature, ou d'objets actuels d'autre nature, il faut opposer d'autres forces qui les rattachent à cette partie de la société où le passé se relie au présent, et où les diverses fonctions se rejoignent et s'équilibrent. Reprenons et considérons de ce point de vue les grandes activités spécialisées telles que la guerre, la législation, la justice. Nous disions que, dès qu'elles se compliquent au point que chacune d'elles, et même chaque branche de l'une d'elles suffit à absorber tout le temps et tous les efforts d'un groupe d'hommes, elles maintiennent ceux-ci dans une zone de vie sociale limitée et diminuée, puisque les règles techniques y introduisent beaucoup de mécanisme, puisque les fonctionnaires sont en rapport avec des hommes sans doute, mais avec des hommes simplifiés. Mais ce n'est là qu'un de leurs aspects, et peut-être le plus superficiel. Pour la conduite d'une guerre, ce n'est pas assez de l'ordre, de la discipline, et de l'instruction militaire qu'on reçoit dans les camps. Les qualités techniques n'y suppléent point aux qualités personnelles. Le chef ne doit pas seulement faire preuve d'une valeur hors de pair : il doit encore être capable de ces subites inspirations, de ces inventions et de ces improvisations qui supposent la connaissance des hommes, le maniement des idées, une mémoire active, une imagination toujours en mouvement. Or, ces qualités ne se développent que dans ces milieux de vie sociale intense où se croisent les idées du passé et du

ment. » Esmein, *op. cit.*, p. 365. Saint-Simon remarque que « la dignité de duc et pair de France est, par sa nature, singulière et unique, une dignité mixte de fief et d'office. Le duc est grand vassal ; le pair est grand officier. » Il ajoute : « à l'office de pair est appelé non seulement l'impétrant, mais, avec lui, par une seule et même vocation, tous ses descendants masculins à l'infini, tant et si longtemps que la race en subsiste, au lieu qu'à tous autres offices, quels qu'ils soient, une seule personne est appelée, et nulle autre avec elle. » *Mémoires*, t. XXI, p. 238-239.

présent, où entrent en contact en quelque sorte non seulement les groupes d'aujourd'hui, mais ceux d'autrefois : l'esprit s'y aiguise à reconnaître les traits originaux de chaque personne, le sentiment de l'honneur, de ce qu'on se doit, ainsi qu'à son nom et à ses titres, y élève l'homme au-dessus de lui-même, et fait refluer en lui toutes les ressources inépuisées du groupe qu'il représente. Mais il en est de même du législateur, du conseiller, du juge. Une loi n'est pas un simple instrument tel qu'il suffise, pour le construire, de savoir quels doivent être ses dimensions, le nombre de ses pièces, sa portée, les résistances qu'il doit vaincre. On ne peut pas dire non plus qu'elle résulte d'une simple délibération technique où ceux qui discutent ne mettent en commun que leur connaissance du droit et leur expérience pratique. Un législateur doit posséder le sens de l'équité (telle qu'on l'entend dans la société dont il est membre) qui ne s'acquiert que dans les groupes où les hommes s'apprécient avec une telle norme. Il y a une justice dont on s'inspire pour rendre à chacun les honneurs qu'on lui doit : elle repose sur une exacte appréciation du prestige et des mérites des familles, et permet de faire des lois justes qui s'appliqueront à tout le corps social. Si le seigneur appelait ses vassaux à siéger en conseil, ce n'est pas à titre de techniciens : mais dans le corps des nobles se transmettait et s'entretenait un esprit commun d'estime mutuelle, et la préoccupation de rendre à chacun le tribut d'hommage que ses qualités de noblesse méritaient. Eux seuls étaient capables d'introduire cet esprit dans les instruments légaux préparés par les scribes-légistes, parce que de tels sentiments ne pouvaient se fixer qu'au cours de longues et multiples expériences collectives, c'est-à-dire seulement dans un corps de nobles. De même enfin aucune pratique subalterne, aucun recueil de règles ne suffirait à former un juge : il y a une trop grande

diversité de circonstances, les plaignants et les inculpés diffèrent trop les uns des autres, pour qu'il soit possible de ranger tous les cas et toutes les personnes en un certain nombre de catégories assez simples pour que l'opération de justice se ramène à une simple routine d'administration. Le juge plus que tout autre doit être capable d'évaluer moralement les actions et les actes. Où l'aurait-il appris, sinon hors du tribunal où les juges, les avocats, les inculpés, etc., constituent un milieu tout artificiel, où les personnes et les sentiments disparaissent derrière les formes conventionnelles du langage de la procédure et des actes, où le pli de la profession communique à l'esprit une raideur qui risque de passer dans les arrêts ? Ainsi, partout où la fonction réclame, outre une compétence technique, l'exercice de la réflexion, ce n'est pas elle qui peut y préparer, puisque, livrée à elle-même, elle s'exercerait sans réflexion. On comprend au reste qu'il faille un milieu spécial, étranger aux préoccupations exclusives de la profession, pour qu'on y apprenne à discerner et apprécier les nuances des valeurs humaines. Mais c'est là où la pensée se reporte sans cesse sur des personnes, sur des groupes qui ont une physionomie et une histoire propre, que ce sens délicat se forme le mieux. C'est pourquoi de bonne heure il y a eu une noblesse de robe[1]. On a cru assez tôt que des juges, appelés à trancher des

1. Un règlement d'Henri III pour les tailles, en 1582, ne reconnaît encore que deux sortes de nobles, « ceux qui sont de maison et de race noble, ceux aussi dont les ancestres ont obtenu lettres d'anoblissement. Depuis, la maxime a été introduite que les rois confèrent la noblesse non pas seulement par lettres, qui est le moyen ordinaire et exprès, mais encore par un moyen tacite, c'est-à-dire par les hauts offices de justice et par les services que le père et l'aïeul ont continué de rendre au public. » De la Roque, *Traité de la noblesse*, 1768, ch. XXXI, p. 22, cité par Esmein, *op. cit.* p. 679. Dès 1613, Jean Rochette, dans *Questions de droit et de pratique*, p. 23 (*ibid.* p. 676) dit : « Entre roturiers, les fiefs se partent également ; toutefois, ils sont partagés noblement entre les enfants de conseillers des cours souveraines, *lesquels sont anoblis par leurs estats.* » Dans les *Mémoires du Cardinal de Retz* (édition de 1820, t. I, p. 236) on lit encore : « Il (M. le Prince) me dit en jurant qu'il n'y avait plus moyen de souffrir l'insolence et l'impertinence de ces *bourgeois* (le parlement) qui en voulaient à l'autorité royale. »

questions qu'on ne pouvait bien comprendre sans une connaissance étendue des situations sociales, et dont il fallait quelquefois retrouver des exemples en remontant le cours de l'histoire, ne pouvaient ne pas se rattacher à la noblesse tout court et ne pas être avec elle à peu près de plain pied.

Deux courants de sens inverse ont traversé la classe noble et en ont lentement renouvelé la composition. D'une part ceux des nobles qui représentaient des traditions trop anciennes, qui ont vécu sur leur passé sans le renouveler et l'enrichir, qui ne furent pas capables de se signaler et de signaler leur famille par l'acquisition de titres nouveaux dus soit à la faveur du roi ou des plus hauts seigneurs, soit à des alliances avec d'autres familles distinguées, ne peuvent plus tenir leur rang : alors ils s'isolent, et ne sont plus que de loin en loin en rapport avec d'autres nobles ; on les oublie petit à petit, et ils s'oublient eux-mêmes, jusqu'à exercer des fonctions qui font déchoir et où l'on ne trouve que des gens de bourgeoisie. Aux XVIe et XVIIe siècles, toute une partie de la vieille noblesse de race, de sang et d'épée s'est ainsi résorbée. C'est donc aussi une partie de la mémoire collective noble qui s'est dissoute : il s'y est creusé des trous, des pans tout entiers s'en sont détachés. Les souvenirs propres à de telles familles placées maintenant hors du courant de la vie collective ne trouvaient plus en effet leur place dans les cadres de la mémoire noble transformée : pour qu'ils subsistassent, il eût fallu les associer à des souvenirs plus récents, multiplier les rapports entre eux et les autres ; il eût fallu que la pensée commune, dans son cours actuel, eût eu l'occasion de repasser souvent sur leurs traces. Ils ressemblent au contraire à ces souvenirs individuels si éloignés des préoccupations actuelles du sujet, si étrangers à ses associations d'idées familières, qu'on ne les évoque jamais, et qu'on n'y songe

plus : de ce moment ils disparaissent, puisqu'il n'y a plus, dans ce qui subsiste d'eux ou de leur entourage, les éléments nécessaires pour les reconstruire. Il est vrai qu'on n'est jamais sûr qu'une telle disparition soit définitive[1]. Des circonstances imprévues peuvent replacer l'esprit dans des conditions telles qu'il puisse se les rappeler cependant, de même qu'elles font quelquefois qu'on repense à des amis négligés parce qu'ils se retrouvent sur notre passage, soit qu'ils aient changé de place, soit que notre chemin, à présent, nous rapproche d'eux. De même il arrive que des familles nobles qu'on croyait éteintes reprennent leur rang après une longue période d'existence obscure, fassent revivre leurs titres, redorent leur blason. La mémoire collective noble, à ces moments, retrouve des souvenirs qu'elle n'avait pas évoqués depuis très longtemps, qu'elle pouvait croire éteints. Ils ne l'étaient pas, tant que subsistait la possibilité de les reconstruire. Ce qui a permis un tel retour d'éclat et de fortune, après de longs revers, c'est que cette famille est rentrée dans la noblesse par des chemins qui n'existaient pas autrefois, qui ont été ouverts récemment, et qu'elle a suivis en même temps que beaucoup d'autres familles qui jamais n'avaient été nobles : elle s'est d'abord enrichie, par exemple, dans le commerce, puis s'est élevée à des fontions qui rapprochent de la situation noble, puis à d'autres qui confèrent la noblesse. La classe noble, qui reconnaît l'un de ses membres qu'elle croyait perdu, peut supposer, maintenant, que ce noble a conservé sa qualité

1. « La noblesse se perdait... par le fait de *déroger*, c'est-à-dire de mener un état de vie incompatible avec la qualité de noble... C'était toutefois une question de savoir si, alors, la noblesse était perdue, ou si elle sommeillait seulement pendant la dérogeance.... Même lorsque la noblesse avait été radicalement éteinte, le roi pouvait la restituer par des lettres de réhabilitation. » Esmein, *op. cit.*, p. 680. « Mais il faut toujours revenir à ce point que la noblesse n'est pas absolument éteinte par tels actes dérogeants, mais est seulement tenue en suspens, de sorte que le gentilhomme est toujours sur ses pieds pour rentrer à sa noblesse quand il voudra s'abstenir d'y déroger. » Loyseau, cité par Benoist, *op. cit.*, p. 118.

sous l'apparence de l'obscurité roturière, comme on s'imagine quelquefois que dans l'obscurité de l'inconscient les souvenirs oubliés subsistent. En réalité sa noblesse d'aujourd'hui n'est identique qu'en apparence à sa noblesse d'autrefois. Les cadres de la mémoire sociale se sont modifiés d'une époque à l'autre. Autrefois, elle retenait les prouesses de guerre, tout ce qui entre dans la notion du chevaleresque, tout ce qui frappait l'attention d'hommes dont l'estime allait à des activités non techniques ni lucratives. A présent (vers la fin de l'ancien régime), elle s'est singulièrement élargie. Elle ne fait pas encore, dans sa table des valeurs, une place à celles qui consistent dans une supériorité intellectuelle, une compétence exceptionnelle, un talent éprouvé, si elles n'ont pas revêtu le vêtement de cour et ne se présentent pas sous des dehors nobles, non plus qu'à la richesse pure et simple. Mais de plus en plus la richesse, le talent et l'habileté sont la condition de ces activités nouvelles qui, dans la classe noble, modifient et définissent les rangs, à une époque où celle-ci, pour maintenir son éclat, doit d'une part accroître son luxe, et d'autre part pénétrer de son esprit toutes les fonctions nouvelles qui naissent, toutes les fonctions anciennes qui se divisent, se compliquent et se spécialisent. La qualité noble suppose maintenant la disposition de biens matériels, et d'un crédit financier, et, sous forme au moins de relations, quelque accès dans les régions élevées de l'appareil administratif. Un titre nu, sans tout cela, ne compte plus guère. Ce n'est pas de lui-même, par sa vertu propre (ou par la vertu des qualités qui le fondèrent autrefois) qu'il se conserve. Il importe dès lors assez peu que la même famille retrouve le titre qu'elle avait perdu, ou que ce soit une autre qui l'obtienne. L'essentiel, c'est la fiction de la continuité des titres, la croyance qu'ils se transmettent de génération en génération avec les qualités personnelles qu'ils

représentent, si bien que ceux qui les possèdent aujourd'hui peuvent se réclamer des prouesses de ceux qui, les premiers, les obtinrent.

Cette croyance à la fois faisait obstacle à ce qu'un roturier entrât dans la classe noble, et, au cas où tel d'entre eux s'appropriait indûment un titre et réussissait à passer pour noble, favorisait cependant la confusion entre le noble par prescription et le vrai noble de race ou l'anobli[1]. Il est arrivé en effet de plus en plus fréquemment (c'est le second courant que nous signalions) que les descendants de roturiers, d'hommes sans passé (c'est-à-dire de ceux dont la mémoire collective ne retenait pas le passé), pénétrassent dans la classe des « nobles », ainsi appelés parce qu'on les distinguait, qu'on les remarquait, eux et leur lignée. Or en achetant le château, en acquérant la fonction et le titre, le roturier n'entrait point dans une famille noble préexistante, il ne se greffait pas sur elle, ni ne se substituait à aucun de ses membres, il ne pouvait se réclamer de ses ancêtres. Au moment où le renouvellement et un recrutement élargi de la classe noble s'imposa, il fallut que la société s'accommodât de ces empiétements, qu'elle trouvât le moyen de légitimer ces hommes entrés dans la noblesse par effraction, sans titre, sans parrains, sans parents; et il fallait par conséquent qu'elle remaniât et modifiât plus ou moins les cadres de sa mémoire.

Elle pouvait y parvenir de deux façons. Ou bien, délibérément, elle pouvait dénaturer le passé. Ce qui, en effet, prouve la noblesse, c'est que, remontant de génération en

1. Il faut distinguer ce cas de celui de l'anoblissement. Le roi pouvait conférer à un roturier des lettres de noblesse. La noblesse de lettres était « en droit parfaitement équivalente à la noblesse de race et transmissible aux héritiers de l'anobli ». — D'autre part « l'ancienne manière d'anoblir par la collation de la chevalerie persistait au profit du roi ; elle équivalait à des lettres d'anoblissement. Mais cela se faisait dorénavant par la nomination à l'un des ordres de chevalerie successivement institués par les rois, ordre de l'Etoile, de Saint-Michel, du Saint-Esprit et de Saint-Louis ». Esmein, *op. cit.*, p. 678.

génération, on trouve, chez un ancêtre, un fait générateur de noblesse. S'il n'existait pas, on pouvait, de toutes pièces, l'inventer. Une déformation aussi audacieuse des faits accomplis se heurtait, il est vrai, aux intérêts des nobles authentiques, qui n'hésiteraient pas à la dénoncer. Si l'on forgeait des généalogies, elle devraient s'accorder avec celles qu'on conservait dans d'autres familles, elles devraient s'accorder aussi avec ce qu'on savait, par d'autres sources, de la famille elle-même[1]. Mais la société pouvait aussi détourner son attention de tout ce qui n'était pas très proche dans le temps, et limiter le champ de sa mémoire aux toutes dernières générations. De plus en plus, c'est à ce second parti qu'elle s'est arrêtée[2]. Cela revenait en somme à constater qu'il est plus conforme aux souvenirs récents des hommes d'admettre que telle famille est noble que le contraire, alors même qu'on peut croire qu'elle ne l'est pas réellement. C'est ainsi que les hommes modifient quelquefois leurs souvenirs individuels, pour les mettre en accord avec ce qu'ils pensent en ce moment, et qu'ils y réussissent, le plus souvent, en s'en tenant aux souvenirs récents, en supposant qu'il n'est pas possible d'atteindre directement les plus anciens, et en reconstituant ceux-ci par le

1. « Le père du premier Pontchartrain, secrétaire d'Etat, auteur des Mémoires, n'était que conseiller au présidial de cette ville. Avant lui on ne voit que de simples bourgeois, et c'est sans doute pourquoi les continuateurs du Père Anselme ont préféré se dispenser d'en reconstituer la filiation en anoblissant et embellissant les générations antérieures à la fin du XVIe siècle, comme le faisaient les commissaires aux preuves de l'ordre de Malte ou autres. » Saint-Simon, *Mémoires*, vol. XXI, p. 380, note.

2. « La règle commune reçue en France fut qu'il suffisait de prouver la possession de la noblesse pendant trois générations, y compris celle dont l'état était contesté ; mais, dans certaines provinces, on exigeait cette preuve pendant quatre générations. La preuve devait être faite en principe par écrit et par actes authentiques ; mais, à défaut, la preuve testimoniale par quatre témoins était admise. Cela avait même fait naître une question, à savoir : si la noblesse ne pouvait pas s'acquérir par prescription... Certains l'admettaient, mais l'opinion dominante était en sens contraire. La possession pendant trois générations faisait présumer la noblesse et dispensait d'une preuve complète et adéquate, mais elle ne la fondait pas. Si, en remontant plus haut, l'adversaire pouvait établir la roture dans la famille, la présomption devenait inefficace. » Esmein, *op. cit.*, p. 677.

moyen de ceux-là. Mais, dans la mesure où elle renonçait ainsi à ses souvenirs les plus anciens, la société affaiblissait la valeur des titres et des prérogatives qui reposaient sur l'ancienneté du rang, et portait atteinte aux catégories de nobles qui s'en réclamaient, c'est-à-dire à la noblesse la plus authentique ; ainsi s'obscurcissaient les traditions les plus vénérables, et en même temps les notions fondamentales de la pensée noble ; d'où bien des hésitations, des résistances, et des reculs. C'est cet embarras qui donne tout leur sens aux conflits rapportés si au long dans les Mémoires de Saint-Simon, conflits entre les bâtards et les princes du sang, entre la noblesse d'épée et la noblesse de robe. Les défenseurs rigides des titres et de l'ancienneté sentaient bien qu'on ne peut limiter ainsi le champ de la mémoire sans la déformer, que les événements et les hommes du passé lointain perdraient de leur importance, et leurs descendants aussi, dans la mesure où on mettrait au premier plan les événements et les hommes d'à présent, et qu'une fois engagé dans cette voie, on ne pourrait s'arrêter.

Mais ce qui ébranla le plus profondément la vieille noblesse ce fut l'apparition d'une noblesse nouvelle. De nouvelles avenues, en effet, s'ouvraient à l'activité humaine : de nouvelles fonctions se créaient, et les fonctions anciennes, subalternes jusqu'alors, gagnaient en importance ; si la vieille noblesse ne s'y intéresse pas, si sa pensée et sa mémoire se ferment à ce qui s'accomplit dans ces domaines, il ne s'en dégage pas moins, des groupes qui s'y consacrent, une élite. Il suffit que quelques-uns aient marqué une fonction de leur empreinte personnelle bien apparente pour qu'eux-mêmes, et tous ceux qui l'occuperont après eux, se distinguent de la masse des autres, pour que la société leur fasse une place à part dans sa mémoire. La société, à chaque époque, en effet, met au

premier plan les activités qui l'intéressent et lui importent le plus : autrefois, c'était la guerre, aujourd'hui, c'est l'administration, la justice, les charges de magistrature et de finance ; des patriarcats urbains se constituent qui sont une noblesse avant la lettre : la bourgeoisie prend conscience d'elle-même, et coule sa mémoire dans le cadre des charges où les meilleurs de ses membres se sont signalés. Mais si la vieille noblesse se trouve ainsi lentement submergée par la nouvelle, quelle différence, d'autre part, en dehors du titre, peut bien séparer un avocat, un procureur, et même un commerçant riche, actif, cultivé, d'un conseiller au Parlement, ou d'un titulaire d'un de ces offices qui confèrent la noblesse de dignité ?[1] Ils sont unis par des relations de famille et d'alliance, ils se rencontrent dans les mêmes salons, ils lisent les mêmes livres, ils participent également à cette vie sociale où l'on n'apporte pas les préoccupations de la fonction, où la société ne s'intéresse qu'à elle-même, qu'à tout ce qui qualifie ses membres pour y entrer, à ce qui les met à même de l'animer, d'aiguiser et renouveler et d'étendre la conscience qu'elle prend d'elle-même. « Une évolution irrésistible entraînait l'ensemble des fonctions à devenir une aristocratie de fait, sinon de droit. Les deux édits (de 1649 et 1650), qui conférèrent la noblesse à première vie à tous les membres du Parlement, puis, après vingt ans d'exercice, aux maîtres de la Chambre des comptes... ne rencontrèrent pas la résistance des nobles, du corps social dont on abaissait les bar-

1. « Le plus souvent le fils de l'avocat, si sa fortune le lui permet, préfère acheter une charge de maître des comptes ou de conseiller au parlement... De telle sorte que le barreau fut, en fait, le vestibule immédiat des cours souveraines... Ce groupe (des procureurs) nombreux et influent participait avec les avocats, et même les parlementaires de haut siège, d'une confraternité née de la communauté des labeurs, et entretenue par ce contact de tous les jours... Cette fonction active, lucrative... fut un débouché naturel pour cette bourgeoisie commerçante, qui avait le sens traditionnel des affaires. La profession de procureur marque donc l'étape sociale essentielle de la petite bourgeoisie en marche vers les cours. » Roupnel, *La ville et la campagne au XVIIe siècle. Etude sur les populations du pays dijonnais*, Paris, 1922, p. 170 sq.

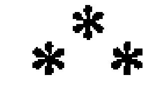
rières protectrices. Ce furent au contraire ceux qui n'étaient pas appelés à en bénéficier qui firent échouer la réforme. Au Trésor et à la Chambre des comptes, trésoriers, correcteurs, auditeurs protestèrent avec violence contre le privilège qu'ils n'étaient pas appelés à partager, et qui restait limité aux présidents, maîtres et avocats généraux. C'est que les édits traçaient une frontière brusque dans un tout homogène[1] .»

Sans doute cette « noblesse de fonctions » chercha plus tard à se fermer, et au XVIIIe siècle, elle devint une caste. Alors « tous les sièges dans les cours souveraines étaient occupés par des familles établies dans leurs dignités comme dans des fiefs patrimoniaux, et qui défendaient leurs rangs avec un soin jaloux ». Mais cet effort pour rattacher le titre à l'office était, au fond, paradoxal et contradictoire[2]. La vieille noblesse reposait sur un ordre de qualités personnelles, fixées traditionnellement dans la mémoire de la société, mais qui ne se pouvait séparer de l'état de l'opinion et des croyances où elle avait pris naissance. Sous le couvert de ces traditions artificiellement entretenues, une évolution s'accomplissait, qui poussait au premier plan non pas seulement les titulaires des offices, mais toute une classe d'où ils sortaient, et dont ils demeuraient solidaires. Il était naturel que la vieille noblesse, qui s'était largement recrutée autrefois, se fermât aujourd'hui, alors que la société ne produisait plus les qualités

1. Roupnel, *op. cit.*, p. 174.

2. « La classe qui détient les offices, et la classe que nous appellerons la noblesse parlementaire, ne sont pas absolument la même chose... On n'est pas forcément un noble parce qu'on remplit une haute charge de justice et de finance... La plupart des familles parlementaires ont acquis cette noblesse de fonction sans ajouter jamais aucune particule à leur nom. Leur *qualité* venait d'ailleurs... L'office qui apporte la noblesse administrative ne réussissait pas par lui-même à conférer cette distinction, à la fois privée et publique, que le langage du temps appelle *la qualité*. En fait la plupart des familles qui pénètrent dans les cours souveraines ont déjà depuis longtemps acquis cette notoriété spéciale, d'une élégance affranchie de titres et de précisions administratives Aussi se passe-t-on facilement de celles-ci et de ceux-là » Roupnel, *op. cit.*, p. 182.

qui la fondaient. Elle devait vivre sur son fond ancien, chaque jour diminué. Ainsi la mémoire d'une époque définitivement close ne trouve plus autour d'elle rien qui la renforce : elle se défend contre les souvenirs nouveaux en s'isolant dans le passé. Mais la bourgeoisie en plein essor eût dû s'ouvrir, au contraire, et laisser pénétrer librement en elle les hommes doués des qualités que la société actuelle faisait surgir. Ainsi la mémoire des événements récents et actuels ne peut s'immobiliser. Elle a pour fonction d'adapter ses cadres aux souvenirs nouveaux : ses cadres eux-mêmes sont faits de tels souvenirs. L'idée d'une noblesse parlementaire put jouer le rôle d'une fiction commode : ainsi le peuple s'habitua à reporter sur des qualités bourgeoises, rehaussées par l'apparence d'un titre, le tribut de respect qu'il payait aux nobles. Mais ce n'était qu'une fiction. Dès le jour où le système des notions, c'est-à-dire des traditions bourgeoises, se fut constitué, elle devenait inutile et gênante. La société devait délibérément laisser tomber dans l'oubli le passé ancien, avec tout l'ensemble d'appréciations, toute la hiérarchie des personnes et des actes qui s'y appuyaient, pour s'attacher au passé récent qui se continuait dans le présent.



On retrouverait, dans la société contemporaine, où les titres n'existent plus, où, légalement, les barrières qui séparaient les classes se sont abaissées presque au niveau du sol, l'analogue cependant sinon de la classe noble, du moins du genre d'activité spirituelle et sociale qui s'y développait.

Certes, aujourd'hui, bien plus qu'autrefois, la société se présente à nous surtout comme un ensemble bien agencé de

fonctions de plus en plus spéciales. Quand on considère la société féodale, au premier plan se détache la noblesse, qui est une forme de vie et de pensée, plutôt qu'un organe ou un instrument du corps collectif : à la rigueur on peut dire qu'elle a pour fonction de maintenir la tradition, et même de la faire ; mais peut-on parler de fonction, si la noblesse se considère en réalité comme le couronnement de la société, bien plus, comme le foyer de toute la vie sociale ? Les diverses fonctions proprement dites du corps social lui sont au contraire subordonnées; la noblesse n'entre en contact avec celles-ci que pour marquer sur elles sa suprématie : mais ce ne sont pas les qualités du bon fonctionnaire qui confèrent la noblesse ; il faut, tout au moins, que, dans l'exercice d'une fonction, l'homme fasse preuve de mérites qui la dépassent, et qui manifestent la personne ; il faut que la fonction soit prise par lui comme un moyen de se distinguer, au lieu d'être exercée pour elle-même. A la guerre même, un chef qui se fera battre en accomplissant des prouesses se conduira plus noblement que s'il remportait la victoire en abritant sa personne. Aujourd'hui, on serait tenté de dire que c'est l'inverse. Loin que la fonction existe en vue de l'homme, il semble que de plus en plus l'homme existe en vue de la fonction. En tout cas, chaque fonction existe en vue de toutes les autres, et si la conscience collective accorde à certaines catégories d'hommes un prestige plus grand qu'à d'autres, c'est aux hommes dont l'activité profite le plus au corps social tout entier.

Cependant, prenons-y garde. Il est toujours possible d'envisager l'homme sous deux aspects : d'une part, comme un agent de la société, préposé à une tâche définie; d'autre part, comme le membre de groupes, familiaux, mondains, ou tout autres, qui ne sont pas subordonnés à d'autres groupes, et dont toute l'activité n'a d'autre objet qu'eux-

mêmes, leurs intérêts de tout ordre, et tout ce qui peut enrichir ou intensifier leur vie spirituelle. Considérons de ce point de vue les groupes urbains, et détournons notre attention à la fois de ce qui demeure, dans nos sociétés, de la classe noble, et des agglomérations paysannes, qui représentent à certains égards un genre de vie aujourd'hui dépassé. Ce qui nous frappe, c'est qu'à mesure que la fonction absorbe davantage l'individu, à mesure aussi il éprouve le besoin de délimiter dans le temps les périodes où il se consacre à sa profession, et d'autres périodes où il fait partie d'autres groupes, qu'il y oublie d'ailleurs ou qu'il y garde les préoccupations de sa fonction. La question que nous nous poserons est maintenant celle-ci : ces groupes : famille, monde, etc., ne jouent-ils pas, par rapport aux professions, le même rôle dont s'acquittait autrefois la classe noble, par rapport aux fonctionnaires et aux fonctions ? Et, puisque la noblesse était le support des traditions, et que la mémoire collective vivait en elle, n'est-ce pas dans la vie sociale extraprofessionnelle, telle qu'elle est organisée aujourd'hui, que la société conserve et élabore ses souvenirs ?

On pourrait nous objecter qu'il n'est pas nécessaire de chercher hors de la fonction ce qu'on trouverait sans doute en elle. Il n'est pas de grande administration où, à côté de la technique, il n'y ait aussi des traditions, et tout homme qui entre dans une profession doit, en même temps qu'il apprend à appliquer certaines règles pratiques, se pénétrer de cet esprit qu'on peut appeler corporatif, et qui est comme la mémoire collective du groupe professionnel. Qu'un tel esprit se forme, et se fortifie d'âge en âge, cela résulte de ce que la fonction qui en est le support dure elle-même depuis longtemps, et que les hommes qui l'exercent sont en rapports fréquents, de ce qu'ils accomplissent les mêmes opérations, ou en tout cas des opérations de

même nature, et de ce qu'ils ont le sentiment continu que leurs activités se combinent en vue d'une œuvre commune. Mais, en même temps, ce qui les rapproche les uns des autres, c'est que leur fonction se distingue des autres fonctions du corps social, et qu'il leur importe, dans l'intérêt de leur profession, de ne pas laisser s'obscurcir, mais de bien marquer et de souligner ces différences. Lorsque, dans l'exercice de leur fonction, des fonctionnaires entrent en rapports avec d'autres hommes, l'esprit des uns, comme l'esprit des autres, est rempli à ce moment de l'objet immédiat et spécial qui est l'occasion de leur rencontre, mais ils ne l'envisagent pas du même point de vue. Le fonctionnaire veut remplir les obligations de sa fonction, qui s'imposent à lui comme à tous les membres de la même profession. Les administrés, s'ils obéissaient à l'impulsion des milieux sociaux, famille, classe, etc., dont ils font partie, ne se conformeraient pas toujours volontiers aux règles dont chaque catégorie de fonctionnaires assure l'exécution. Ce sont donc bien des hommes d'un groupe, celui des fonctionnaires, et des hommes d'autres groupes, qui s'affrontent. Dès lors on peut se demander si la mise en contact prolongée, souvent renouvelée, avec des hommes dominés par d'autres pensées et d'autres sentiments qu'eux, ne risque pas d'amortir ou d'amoindrir, chez les hommes préposés à la fonction, l'esprit professionnel. Il faut, pour qu'ils résistent à des hommes qui, le plus souvent, leur opposent des croyances et traditions collectives, qu'ils s'appuient eux-mêmes sur des croyances et des traditions propres à leur groupe.

En d'autres termes, le corps judiciaire, par exemple, est obligé d'interposer toute espèce de barrières entre ses membres et ceux des groupes auxquels ils rendent la justice, pour résister aux influences du dehors, aux passions et aux préjugés des plaignants : c'est pourquoi, par

leur costume, la place qu'ils occupent dans le prétoire, et par tout l'appareil des tribunaux, on rend sensible la distance qui sépare le groupe des juges de tous les autres ; c'est pourquoi la communication entre le juge et les plaignants se fait, non sous la forme d'une conversation, comme dans les autres groupes, mais par voie d'interrogatoire, ou par écrit, suivant certaines formes, ou par l'intermédiaire d'avoués et d'avocats. Mais cela ne suffit pas. La pression exercée par les groupes non judiciaires sur celui-ci est tellement forte qu'il doit leur opposer une tradition dont tous ses membres soient le plus possible pénétrés. Or, d'où viendrait-elle, et qui l'aurait créée, si ce n'est le corps judiciaire lui-même ? Les principes du droit et toute la jurisprudence représentent l'œuvre collective d'une suite de jurisconsultes et de magistrats éminents. L'esprit juridique et les qualités de tout ordre qui distinguent les juges trouvent leur expression et leur modèle dans quelques grandes figures. Ces souvenirs sont présents aux magistrats qui, pour comprendre le sens d'une loi, doivent se reporter aux interprétations qu'on en a données, c'est-à-dire faire appel à leur mémoire, et qui, alors même qu'ils raisonnent et argumentent, enferment leur pensée, sans toujours s'en rendre compte, dans des formes qui ont été introduites à une date précise, et portent la marque d'une époque ancienne : tant la pensée juridique est pénétrée d'histoire. Mais toutes ces traditions, ces précédents, tout ce qu'il entre de rituel dans les formes de la justice, l'autorité qui s'attache à certains noms, le prestige de certains modes d'argumentation, tout cela n'est-il pas le produit de la fonction elle-même ? N'est-ce point dans le milieu judiciaire qu'elles se sont manifestées, qu'on en a fixé la valeur, qu'on les a rattachées les unes aux autres en une sorte de système, qu'on les a mises au point, adaptées et transformées, à mesure

que de nouvelles initiatives juridiques se faisaient jour ? Il en est de même de toutes les fonctions. Si l'on appelle mémoire collective l'ensemble des traditions d'un corps de fonctionnaires, on dira qu'il y a au moins autant de mémoires collectives qu'il y a de fonctions, et que chacune de ces mémoires s'est formée à l'intérieur de chacun de ces corps, par le simple jeu de l'activité professionnelle.

Telle est l'objection qu'on pourrait nous opposer, quand nous prétendons que c'est hors de la fonction, dans la partie de la société où les hommes n'exercent pas leur activité professionnelle, que prennent naissance et se conservent les souvenirs collectifs les plus importants. Mais elle ne vaudrait que si la coupure qui sépare la vie professionnelle et la vie familiale ou mondaine empêchait les idées de l'une de pénétrer dans l'autre. Or il n'en est généralement pas ainsi. Nous avons montré ailleurs que, dans les sociétés urbaines, ce qui distingue la classe ouvrière des autres groupes, c'est que les ouvriers de l'industrie sont mis, à l'occasion de leur travail, en contact avec des choses, non avec des hommes. Toutes les autres professions s'exercent au contraire à l'intérieur de milieux humains, et sont l'occasion principalement de rapports d'homme à homme. Les membres de ces classes se bornent donc, lorsqu'ils vont à leurs occupations comme lorsqu'ils en reviennent, à passer d'un groupe dans un autre, et il n'y a pas de raison pour qu'ici comme là ils ne gardent pas leur nature d'être social. Au cours de ces allées et venues, il est inévitable qu'ils introduisent dans un de ces groupes des façons de penser empruntées à l'autre, et inversement. Mais on peut prévoir que les préoccupations de la famille et du monde pénétreront plus profondément dans les milieux spécialisés des professions que les habitudes d'esprit professionnelles dans les cercles mondains et familiaux. Pour que, dans ceux-ci, on s'intéresse aux faits qui se dérou-

lent dans les cadres de la justice, de la politique, de l'armée, etc., il faudra qu'ils se dépouillent de leur aspect technique et spécial. Quand on parle d'un procès dans un salon, il est rare qu'on y discute des points de droit, à moins qu'ils ne soulèvent quelque problème de morale ou de psychologie ; mais on y juge le talent des avocats, on analyse les passions, on décrit les caractères, ou bien on insiste sur telle scène dramatique comme s'il s'agissait d'une pièce de théâtre. En réalité, dans les faits de ce genre, le monde trouve un nouvel aliment, à condition de les replanter en quelque sorte dans son terrain, d'en secouer la poussière des bureaux, de les dégager du fatras des procédures, de briser l'armature technique où on les enfermait, de leur rendre la souplesse et l'élasticité des choses sociales. Mais on oublie davantage sa profession lorsqu'on rentre dans sa famille ou dans le monde, qu'on n'oublie sa famille et le monde, lorsqu'on s'occupe de son métier. Dans les milieux familiaux et mondains en effet les préoccupations générales, celles qui sont communes au plus grand nombre d'hommes, prennent le pas sur toutes les autres : c'est là que le social se crée sous ses formes les plus pures, c'est de là qu'il circule à travers les autres groupes. Il est naturel que les hommes qui y séjournent en soient profondément modifiés, et que, quand ils se regroupent dans les cadres professionnels, ils y apportent les idées, les points de vue et tout l'ordre d'appréciations de leurs familles ou de leur monde. C'est ainsi que, dans l'exercice même de leur fonction, ils demeurent rattachés à ces groupes, qui sont en quelque sorte sociaux à la deuxième puissance. L'opposition entre leur activité spécialisée, et cette activité sociale plus générale n'est pas telle en effet que celle-là exclue celle-ci, et que, sous certains rapports, elles ne s'appuie pas sur elle. Un juge peut avoir à juger, un avocat peut avoir à défendre des personnes qu'il est exposé

à rencontrer dans le monde, ou qui, par telle ou telle particularité, par leur origine, leur âge, leur tournure d'esprit, leur façon de parler ou de s'habiller, et même leur aspect physique, évoquent en lui l'image de parents ou d'amis. Quand un juge délibère avec d'autres juges qui siègent avec lui, lorsqu'il écoute un avocat, à travers le langage juridique, dans le magistrat ou le membre du barreau, il arrive qu'il aperçoive l'homme, sa situation sociale dans le monde, sa famille, ses amis, ses relations, et, plus précisément son passé, dont ce monde, cette famille, ces amis conservent seuls le souvenir.

Insistons sur ce point. La porte de l'usine représente assez exactement aux yeux de l'ouvrier la ligne de séparation entre les deux parties de sa vie quotidienne. Si elle reste entr'ouverte, c'est plutôt après la journée de travail qu'avant : une partie des habitudes de penser ou de ne pas penser, qu'entraîne le contact exclusif avec la matière, reflue dans la zone de la société où vit l'ouvrier hors de l'atelier. Quand il retourne dans les locaux de travail, il sent bien qu'il laisse derrière lui un monde pour entrer dans un autre, et qu'il n'y a entre les deux aucune communication. Mais, lorsqu'il entre au Palais, le juge ou l'avocat ne se sent point exclu et séparé, même pendant les audiences, pendant toutes les heures directement consacrées à sa fonction, des groupes au sein desquels se passe le reste de ses journées. Leur présence réelle n'est pas en effet nécessaire pour qu'il pense et se comporte encore, même loin d'eux, comme membre de ces groupes, pour qu'il évoque les jugements qu'on y porte, les qualités qu'on y apprécie, les personnes, les actes et les faits auxquels on s'y intéresse. Ainsi, invisiblement, la fonction, envisagée comme un ensemble d'activités et de pensées techniques, baigne dans un milieu d'activité et de pensée non technique, mais purement sociale.

Il se pourrait que le véritable rôle du fonctionnaire fût de faire pénétrer dans l'organisation technique toute cette vie sociale extérieure à la profession. Le reste ne représente que la moindre part de son activité, la moins difficile, et où il pourrait le mieux être suppléé par des sous-ordres. Le juge, comme l'avocat, comme tous les fonctionnaires du même ordre, ne sont appelés à donner leur mesure que dans des circonstances exceptionnelles, s'il se présente des affaires qui ne rentrent point facilement dans les cadres de la technique courante. La technique ne pose en effet que des règles générales : elle ne connaît pas « les personnes ». Il appartient au fonctionnaire de se mouvoir avec souplesse et sûreté entre ces deux sortes de notions, les unes techniques et générales, les autres personnelles et sociales. Or, c'est dans la société en effet (familiale et mondaine) que les hommes se groupent, entrent en rapports, et se hiérarchisent d'après leurs qualités personnelles, si bien que chacun y occupe une place unique, qu'aucun autre ne pourrait tenir en son lieu, dans l'opinion des membres du groupe. C'est dans la société qu'on s'habitue à saisir et apprécier l'aspect personnel des actes, des paroles, des caractères, et qu'on trouve des règles assez complexes pour classer ces valeurs et pour raisonner sur elles. Le rôle de ces milieux sociaux est précisément de retenir de telles appréciations et d'entretenir un tel esprit, par tous les moyens, ceux de l'éducation et de la tradition dans les familles, ceux de la conversation, des relations intellectuelles et de sentiment, du croisement d'idées et d'expériences empruntées à des époques, à des régions et à des catégories sociales diverses, dans les réunions mondaines, ceux du théâtre, de la littérature, dans les groupes cultivés et qui lisent.

Bien entendu, on ne trouve plus ici, comme dans la société noble de l'ancien régime, une hiérarchie des titres qui serait en même temps une histoire abrégée d'une

classe. Mais si on ne croit plus aujourd'hui aussi fermement qu'autrefois à la transmission par la voie du sang des qualités qui élèvent certaines familles au-dessus des autres, l'opinion fait encore une part à cet ordre d'appréciation. Dans les villes de province qui sont demeurées à l'abri des grands courants de la vie économique, où subsistait, surtout au début du XIX[e] siècle, une société bourgeoise assez restreinte et assez assise, les modes d'appréciation bourgeois se calquaient ou se calquent sur le type des jugements des nobles : on se rappelle l'histoire des familles ; leur prestige se détermine d'après leur ancienneté, d'après leurs alliances, etc. Dans les grandes villes modernes, étant donné le nombre des personnes qui y entrent en relation, d'origine souvent très diverse et lointaine, il est de plus en plus difficile pour « la société » de fixer ainsi dans sa mémoire tant de ramifications familiales. On y rencontre cependant quelques groupes, vestiges de l'ancienne noblesse, où le respect des titres s'entretient, d'autres, embryons d'une noblesse nouvelle, fondés sur l'exclusivisme des relations et des alliances, sur l'importance exceptionnelle des fortunes, sur un nom que quelque circonstance a rendu éclatant. Mais, en général, la bourgeoisie, en s'accroissant de toute espèce d'apports, a perdu le pouvoir de fixer ainsi en elle une hiérarchie, d'arrêter des cadres dans lesquels les générations successives devraient se placer. La mémoire collective de la classe bourgeoise a perdu en profondeur (entendant par là l'ancienneté des souvenirs) ce qu'elle gagnait en étendue. Néanmoins les familles y sont encore considérées en raison de leur façade sociale, c'est-à-dire de leur fonction et de leur richesse, de la mesure où cette fonction qualifie pour s'insérer étroitement dans la région où les rapports sociaux se multiplient tandis que la conscience sociale s'intensifie, et dans la mesure aussi où cette richesse développe en eux et leur permet de

satisfaire les besoins auxquels le groupe attache le plus de prix. Comme il faut quelque temps pour que de telles situations s'établissent, c'est-à-dire pour que l'opinion les sanctionne, il y a bien dans nos sociétés une hiérarchie sociale qui a derrière elle une certaine durée. Il faut apprendre à la connaître ou à la reconnaître, se pénétrer des habitudes d'esprit et des connaissances de fait (traditions très récentes, mais traditions tout de même) que ce mode d'appréciation implique. On peut dire que, dans nos sociétés, certaines familles jouissent encore d'un prestige qui les distingue de toutes les autres ; seulement ce prestige ne date en général que d'une époque assez récente, pour chacune d'elles, pour qu'elle se souvienne et qu'on se souvienne de son obscurité, qu'elle sache et qu'on sache qu'elle est exposée à y retomber.

Qu'on ne nous reproche pas de nous faire une idée singulièrement pauvre de la pensée sociale, parce que nous la réduisons à cet ordre d'appréciations. On verra que nous ne l'y réduisons pas. Nous sommes obligés de reconnaître que, de même que la mémoire des titres dans l'ancienne noblesse, de même la mémoire des fonctions et des fortunes dans nos milieux est à la base des jugements que la société porte sur ses membres. Mais elle ne s'attache point à l'aspect technique de la fonction, non plus qu'à l'aspect matériel de la fortune.

Le juge, le conseiller à la cour, le président de la cour d'appel : ces noms évoquent en effet des idées et des images bien différentes chez ceux qui les entendent dans un salon ou dans un tribunal. Pour les parties au procès, pour le public, c'est une autorité sociale, sans doute, mais actuelle et impersonnelle, c'est l'agent qui exerce une fonction : on fait plus attention à son costume qu'à sa personne ; on ne se demande pas s'il a un passé, s'il occupe son siège depuis longtemps. Défini par rapport aux autres membres

du tribunal, au personnel subordonné des greffiers, aux accusés, aux avocats, au public, c'est un centre de rapports purement techniques, c'est une pièce dans un appareil qu'il semble qu'on aurait pu construire le jour même ou la veille. Tout cela recouvre l'homme, c'est-à-dire la personne et le milieu d'où elle vient et où elle fréquente. Pour le monde, au contraire, c'est un prestige social qui date de loin, ou qui est le reflet de souvenirs de toute nature dont quelques-uns sont très anciens, c'est le sentiment des milieux d'où proviennent le plus grand nombre de magistrats, des gens qu'ils fréquentent, avec lesquels ils s'allient, ce sont quelques personnes définies que nous connaissons, dont la figure et l'allure nous sont familières, et qui personnifient pour nous cette profession. Ainsi pénètre en chacun de nous l'idée d'une sorte de nature ou d'espèce morale que chacun des magistrats que nous connaissons, directement ou par ouï dire, ou simplement par l'histoire et par nos lectures, représente à sa manière et contribue à constituer : l'idée de qualités à la fois personnelles, puisque tous les hommes ne les ont pas et que ceux qui les ont ne les possèdent pas au même degré, et sociales, puisque la société les comprend et les apprécie, puisqu'elles ne se manifestent que dans des formes déterminées par elle. Sans doute, nous ne songeons pas à ces formes ; elles ne sont que l'occasion où les qualités se montrent. Nous ne songeons qu'aux qualités : c'est pourquoi, dans le magistrat que nous rencontrons dans le monde, avec qui nous causons, à côté de qui nous sommes à table, nous voyons une personne qui doit valoir par son talent, son expérience des hommes, sa pénétration, sa gravité, etc. Que, jugeant ainsi, nous nous trompions souvent, c'est possible : il n'y en a pas moins, à toute époque et dans toute société, une appréciation de la fonction qui suppose à celui qui l'exerce un certain ordre de qualités personnelles. La vieille supposition qu'un homme

exerce une fonction en vertu d'aptitudes innées (ou héréditaires) fait que nous attribuons aux juges les qualités qui ont mis en relief dans l'histoire le corps des magistrats : et les magistrats jugent eux-mêmes et se jugent eux-mêmes ainsi. Or ces qualités relèvent la valeur de l'homme social en même temps que du fonctionnaire, et c'est pourquoi, lorsque la société tient compte de la fonction d'un de ses membres, au delà de la fonction, ce sont les qualités que celle-ci suppose auxquelles elles s'intéresse, parce qu'elles qualifient l'homme non pas seulement pour la fonction, mais pour la vie dans la famille et dans le monde. Alors que, dans la classe noble, on distinguait le titre et la fonction, dans nos sociétés la fonction, sous un aspect, représente une activité technique, et sous l'autre, des qualités qui ont une valeur sociale hors de la profession. En ce sens la fonction équivaut en partie au titre. Mais d'où la société tirerait-elle la notion de ces qualités, sinon de la tradition ?

De même, la fortune vue de l'étude d'un notaire est une chose, et le rang social qui correspond à un genre de vie, à un certain niveau de dépenses ostensibles, en est une autre. L'inégalité des richesses, surtout à l'intérieur d'un groupe qui réunit des gens d'une même classe, et les conflits d'intérêts, opposent les hommes plus qu'ils ne les rapprochent. D'ailleurs, si l'on n'envisageait que la quantité d'argent possédée par chacun, il n'y aurait rien là qui pût fonder une notion ou une appréciation sociale : les hommes, confondus avec leurs biens, se confondraient avec des choses. Si, lorsqu'on parcourt les terres possédées par un homme riche, lorsqu'on s'arrête devant sa maison, lorsqu'on fait le calcul de ses biens, on s'émeut comme au spectacle d'une puissance, c'est que derrière tout cela on se représente celui qui possède. Il y a dans la richesse un principe de puissance ; mais ce n'est pas dans les biens matériels, c'est dans la personne de celui qui les a acquis ou qui les détient

qu'elle réside. Si entre le riche et ses biens il n'existait qu'un rapport accidentel, si l'on ne supposait pas qu'un riche est riche parce qu'il est qualifié pour l'être, la société (entendant par là, toujours, ces milieux étrangers à toute activité technique et lucrative, où l'on ne s'intéresse qu'aux relations entre les hommes, et non entre les hommes et les choses) ne tiendrait pas compte de la richesse dans son appréciation des personnes.

Que la personne passe au premier plan, que les biens possédés soient le signe et la manifestation visible des qualités personnelles de celui qui possède, que les titres de propriété reposent sur les titres tout courts, c'est ce qui apparaît dans la société noble, si l'on envisage l'investiture, la distinction des terres en nobles et non nobles[1], les règles de la transmission des biens entre vifs ou par décès, etc. C'est pourquoi aussi pendant longtemps les nobles se sont détournés (en France) des occupations lucratives, commerciales et industrielles, où trop visiblement c'est la fonction qui enrichit l'homme. Une fortune dont les sources sont trop visibles, et qu'on peut trop aisément expliquer, perd une partie de son prestige. Un riche qui explique comment il l'est devenu offense les gens bien élevés : il ravale en effet la richesse, en y montrant le résultat de travaux ou de combinaisons qui n'ont rien de mystérieux ; c'est un effet de scandale aussi grand que si l'on prétendait expliquer à des personnes religieuses comment par des opérations de psychologie collective assez simples se forme une légende, ou comment on fabrique un saint. Le mot fortune conserve une part de son sens étymolo-

1. « Les tenures roturières étaient des terres qui, à la différence des fiefs, n'avaient pas la qualité de nobles. » Au début on s'attache au principe que les roturiers ne peuvent, restant tels, acquérir des fiefs, et deviennent nobles s'ils en acquièrent. Plus tard cette règle fut abrogée : les roturiers, demeurant roturiers, purent acquérir des fiefs « Le droit se fixa en ce sens, mais lentement, non sans résistance ; cela ne devint une loi précise et générale qu'au XVI[e] siècle, par l'ordonnance de Blois de 1579. » Esmein, *op. cit.* p. 211 et 224 sq.

gique : ceux qui la possèdent doivent apparaître comme favorisés du sort, non pour leur richesse, mais parce qu'ils sont nés sous une bonne étoile, et qu'ils apportaient avec eux dès leur naissance cette nature d'exception qui, dans la pensée populaire, distingue les hommes riches des autres et les appelle à la richesse. L'expérience oblige sans doute à reconnaître que des riches perdent leur richesse, et que des pauvres deviennent riches, sans que rien indique qu'ils aient changé à d'autres égards. Mais on n'hésite pas alors à conserver aux premiers une part au moins de la déférence qu'on leur témoignait dans leur prospérité : le souvenir de leur ancienne fortune les couvre ; ils demeurent dans les milieux où il semblerait que leur fortune réduite ne les accrédite plus. La qualité de riche ne se perd donc pas avec la richesse, de même que la qualité de noble survit à l'abolition des titres. Et quant à ceux qui acquièrent leur fortune trop brusquement, ou par des moyens trop visibles, parvenus et nouveaux riches, il semble qu'ils n'aient point des titres suffisants à être admis dans la classe de ceux qui possèdent, mais depuis plus longtemps, des fortunes équivalentes. De même, en religion, il y a des saints qui ne font plus de miracles, et il y a, d'autre part, de faux miracles.

Ainsi, tandis qu'une fortune, économiquement, est tout de suite tout ce qu'elle est, tandis qu'elle peut se construire ou se détruire en quelques jours, en quelques heures dans des spéculations de bourse, ou en quelques instants autour d'une table de jeu, socialement elle ne compte, et on n'en tient compte dans les milieux du monde, qu'au bout d'un certain temps. En effet, ces qualités que l'opinion suppose derrière la richesse, il ne serait pas admis, il ne serait pas convenable (ni d'ailleurs possible), qu'on en fît la preuve en un moment, par la production de ses titres de propriété, ou l'exposition du contenu de son coffre-fort. Au reste, à cet égard, les différentes couches de la société seront inégalement

exigeantes. L'homme de la rue se contente de preuves relativement faciles, qui coûtent peu de temps et de peine, coupe des vêtements, allure générale qui témoigne de quelque décision et contentement de soi, présence dans certains lieux publics et absence des autres, emploi de certains modes de locomotion, etc. Dans le milieu un peu mêlé des réunions mondaines, les hommes se jugeront d'après leur tenue et leurs manières, leur langage et leur conversation : il faut plus de temps, plus d'occasions, plus d'étude et d'expérience aussi, pour se comporter sans efforts, à tous ces égards, suivant les règles admises dans ces groupes ; ils attacheront d'ailleurs moins d'importance à ce qui, en effet, demande moins de temps, et passeront sur une tenue négligée, dans une société où il y a d'autres manières, qui exigent plus d'exercice, et qui marquent plus dans la mémoire, de montrer qu'on en est. Dans un milieu plus étroit encore de personnes qui se voient plus fréquemment et plus intimement, il faudra montrer qu'on connaît les gens et les familles, qu'on sait ce qui est dû à chacun, ce que l'opinion du groupe estime être dû à chacun. On y pardonnera à l'homme riche une certaine brutalité de manières, de l'insolence même et une affectation de grossièreté, à laquelle l'on reconnaît quelquefois dans d'autres milieux une extraction inférieure, ou qui en donnerait l'idée, pourvu qu'il n'ignore pas ces conventions, plus délicates parce qu'il y en a presque pour chaque personne nouvelle et pour chaque nouvelle circonstance, et parce que chacune d'elles repose sur des souvenirs souvent nombreux et qu'on ne conserve que dans le groupe. Ainsi les manières, le goût, la politesse et la distinction de l'homme du monde se transforment, et se nuancent de plus en plus, à mesure qu'on pénètre dans les régions de la société où l'on connaît mieux les personnes parce qu'on les y observe depuis plus longtemps.

Mais sur quoi se fondent ces conventions ? Quels sont ces souvenirs, quelle est cette histoire ? Ceux qui mettent en relief les qualités qu'on suppose derrière la richesse ? Mais les aptitudes d'un industriel et d'un financier intéressent-elles (du point de vue mondain) la société ? Et, d'ailleurs, n'y a-t-il pas bien des fortunes qui, transmises par héritage, et administrées par des hommes d'affaires, n'exigent aucune activité et aucune aptitude de ceux qui les possèdent ?

Reprenons ici la distinction que nous indiquions, quand nous parlions de la façon dont la société classe les hommes d'après leur profession. Nous disions que la société apprécie les qualités professionnelles à son point de vue, qui n'est pas celui de la technique, qui est celui de la tradition, et qu'elle les envisage sous l'angle qui l'intéresse. Peut-il en être de même des qualités lucratives ? *A priori*, on peut répondre : pourquoi pas ?

Supposons une société où il n'existe pas de fortunes acquises, mais où, pour tous les hommes énergiques et capables d'un effort continu et pénible, s'offrent beaucoup d'occasions de fortune. Dans certaines classes, à certaines époques, dans certains pays, cela s'est présenté. Par exemple en Angleterre, dans les classes commerçantes et artisanes, au XVIe siècle, et aux Etats-Unis, durant toute une longue période d'établissement et d'expansion. On peut concevoir que, dans ces sociétés, l'esprit de renoncement qui s'applique à des occupations lucratives ait pu être aussi cultivé et apprécié pour lui-même. Des sociologues n'ont pas manqué de remarquer que la grande industrie et le capitalisme apparurent et grandirent d'abord dans des pays protestants. Est-ce, comme l'ont cru les uns, parce que, dans ces pays, la masse de la population et tout au moins ses premières assises appartiennent à la race anglo-saxonne, plus énergique à la fois et plus positive (plus *matter of fact*) que les

autres[1] ? Ou bien est-ce parce que ces populations adhérèrent les premières, et restèrent attachées aux doctrines morales et religieuses du protestantisme, qui leur enseignait à aimer l'effort pour l'effort, si bien que l'activité capitaliste reproduirait dans le domaine économique ce qu'est l'activité puritaine dans le domaine religieux[2] ?

Certaines tendances ethniques comme une certaine attitude religieuse prédisposent peut-être à une vie de labeur volontaire et sans détente. L'économie, l'honnêteté, l'austérité, vertus que n'ignorèrent pas les sociétés et les morales de l'antiquité, reçurent peut-être l'empreinte des sociétés anglo-saxonnes puritaines. Elles cessèrent d'y être considérées comme des qualités un peu terre à terre de marchands pratiques, du jour où elles passèrent au premier rang dans l'échelle des valeurs sociales. Transportées hors de la profession, dans les relations de famille et d'amitié, et dans

1. Thorstein Veblen. *The instinct of workmanship*, New-York, 1914, 2e édit., 1918. Voir aussi notre article : *Le facteur instinctif dans l'art industriel, Revue philosophique*, 1921, p. 229.

2. C'est la thèse qu'a soutenue Max Weber dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 17-236, *die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (Tübingen, 1920, publié d'abord dans : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904-5). D'après lui, « l'esprit capitaliste » serait un produit direct du puritanisme. L'activité capitaliste suppose un ensemble de qualités morales, force de caractère, application intensive, renoncement aux jouissances et distractions de tout ordre, organisation méthodique de la vie professionnelle, qui naissent de ce que l'individu s'efforce de vérifier ainsi, par le fait, qu'il est en état de grâce. — Brentano, dans : *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, p. 117-157, *Puritanismus und Kapitalismus*, München, 1916, soutient au contraire que les sentiments du devoir professionnel, du devoir bourgeois (Handwerks-und Bürgerehre, Berufspflicht, Bürgerpflicht) résultaient du régime corporatif, qu'il n'y a pas eu, à cet égard, de solution de continuité entre la période antérieure et la période postérieure à la Réforme. Si l'idée puritaine s'y superposa à un moment, c'est que, « dans le nord-ouest de l'Europe, la petite bourgeoisie luttait contre les rois et l'aristocratie, et les a temporairement vaincus... Elle devait trouver un puissant appui dans une doctrine qui transfigurait ce qui faisait sa force, ce travail professionnel, en glorification de Dieu, et condamnait toute aristocratie comme une divinisation de la créature, qui porte atteinte à la gloire de Dieu ». p. 147. Mais « l'éthique puritaine a été l'éthique économique traditionaliste de la petite bourgeoisie, où s'est reflété l'esprit de l'artisanat dans la deuxième moitié du Moyen âge », p. 148. — Il y a là un gros problème historique qui ne peut être examiné et résolu dans le cadre d'une note. Ce qui nous importe ici, c'est moins d'ailleurs l'origine de cette appréciation nouvelle de l'activité lucrative que le fait de son existence et de sa diffusion, durant les derniers siècles de l'ancien régime, dans des cercles étendus de bourgeoisie.

tout l'ordre des rapports que les hommes entretiennent hors du comptoir ou du bureau, aux heures où ils ne travaillent plus pour gagner, elles pourraient fonder une hiérarchie des rangs. On ferait partie d'une classe, on serait plus ou moins considéré par les membres de cette classe, parce qu'on serait plus ou moins riche. Cette richesse garantirait sans doute la présence en nous des qualités qui, dans ce type de société, permettent seules de s'enrichir. Mais on envisagerait ces qualités en les dégageant de leur forme commerciale ou artisane : c'est moins à l'argent qu'elles procurent qu'aux mérites moraux et sociaux qu'elles supposent, qu'on s'attacherait. On admettrait que l'on trouve plus de maîtrise de soi, d'esprit de sacrifice, une disposition plus certaine à conformer ses actes à ses idées, un sens plus aigu de l'honnêteté et de la probité, plus de loyauté et de fidélité dans l'amitié, des vertus familiales plus enracinées, et une pureté de mœurs plus irréprochable dans les classes riches que dans les autres. La pauvreté y équivaudrait à l'immoralité, et la législation des pauvres traiterait les mendiants comme des coupables. Ces notions, conservées dans la mémoire collective, reposeraient sur l'expérience des vertus ou du moins des manifestations de vertu des riches. On y retrouverait le reflet et l'écho, aussi bien des figures et des actes vertueux qui frappèrent vivement l'imagination que des prédications et exhortations incessamment entendues ou retrouvées dans les lieux publics, dans les réunions familiales ou d'amis, dans les journaux et la littérature. Certaines périodes où une telle morale bourgeoise et puritaine dut lutter contre d'autres, où il fallut de l'héroïsme et un effort presque contre nature pour la maintenir et la faire triompher, laisseraient des souvenirs plus profonds. L'action puissamment formatrice ou déformatrice qu'elle exerça jadis se marquerait dans la raideur des gestes, dans le nasillement prédicant, non moins que dans l'allure com-

passée et guindée de la pensée. La forme idéale d'une telle société serait une sorte de capitalisme patriarcal, où la classe industrielle et commerçante riche s'efforcerait d'élever moralement les pauvres, et de leur enseigner les vertus qu'elle met au premier plan de sa morale : l'économie, l'abstinence, l'amour du travail. Ces qualités, en effet, les pauvres ne les possèdent pas naturellement, puisqu'ils sont pauvres ; il n'y a pas, dans la classe des pauvres, de traditions morales quelconques qui puissent en tenir lieu ; il faut donc que l'exemple vienne d'en haut. Prétention de constituer une nouvelle noblesse sur de nouveaux titres, dont on ne peut dire qu'elle ait pleinement échoué. Ce qui importe ici, c'est la morale nouvelle qui dès la fin du Moyen âge s'élabore dans les cités, dans les cercles d'artisanat et de commerce : morale dont les moralistes professionnels chercheront bien des démonstrations, mais qui est un fait historique. Des diverses notions de cette morale on trouverait en effet l'origine dans l'histoire de la classe industrielle et commerçante ; maintenant encore, lorsqu'on songe à telle vertu, on se reporte par la mémoire à ceux qui, les premiers, l'ont prêchée et pratiquée : le prestige qui s'attache aujourd'hui encore à la richesse s'explique en partie par le sentiment que la notion moderne de vertu s'élabora dans la classe riche, et qu'on en trouverait en elle les premiers et les plus mémorables exemples. Alors même que les conditions économiques sont transformées, la tradition subsiste d'une période où chaque individu, chaque chef de famille ne pouvait s'élever à la richesse que par son propre effort.

Il est probable que cette conception, comme la doctrine libérale des droits de l'homme, de la dignité et de l'indépendance individuelles, opposée par les commerçants et les artisans à la conception féodale de la richesse fondée sur la noblesse d'origine, à la doctrine des droits du sang et de la

primauté des titres, n'a réussi à s'imposer qu'au moment où elle ne correspondait plus à la réalité, où, en particulier, on s'élève surtout à la richesse dans la mesure où on profite de quelque revenu social[1]. Mais la croyance aux vertus patriarcales et à la discipline morale des riches est depuis trop longtemps en suspens dans la mémoire collective des classes industrielles et commerçantes, c'est un souvenir qui correspond à une trop grande masse d'expériences pour qu'elle ne joue plus son rôle dans la conscience moderne des sociétés. Elle est renforcée de temps en temps par l'exemple édifiant d'un homme ou d'une famille qui trouve dans une richesse tardive la récompense de ses privations et de ses efforts. Là-dessus, plus solidement que sur le respect de la naissance, se fonde le prestige de la richesse, d'autant plus que les vertus du riche, par l'éducation familiale, se peuvent transmettre, et qu'ainsi s'explique de façon plus rationnelle le privilège de la descendance. En définitive, malgré les exemples démoralisants de fortunes trop vite et trop facilement acquises, malgré ce que les moralistes appellent l'action corruptrice de la richesse, certains riches réalisent encore le type du marchand qui tient les comptes de ses bonnes et de ses mauvaises actions avec autant d'exactitude que les comptes de ses dépenses et de ses recettes, et qui transporte dans sa vie privée, c'est-à-dire dans sa vie sociale, le sentiment du devoir développé en lui dans l'exercice de la profession.

Ce que les hommes respectent dans la fortune, ce n'est pas une certaine quantité de biens matériels, quel que soit leur possesseur, mais c'est le mérite présumé du possesseur qui détient ces biens, et qui est considéré comme, plus ou moins, l'auteur de sa propre fortune. Il faut qu'il y ait, derrière l'échelle des fortunes, une échelle

1. Thorstein Veblen, *op. cit.*, p. 340.

de mérites personnels, qui corresponde à celle-ci approximativement, pour qu'on s'incline devant la richesse comme devant une valeur sociale. Or, ce qui distingue des biens le possesseur, et ses qualités de leur quantité, c'est que, tandis que les biens et leur quantité sont donnés et calculables tout entiers dans le présent, le possesseur et ses qualités vivent et se développent dans la durée, qu'une société ne peut donc les apprécier que quand elle les connaît et les observe depuis longtemps, et que quand ils ont assez marqué dans sa mémoire. C'est pourquoi, dans la société féodale et jusqu'à la Révolution, on s'incline devant les privilèges parce que, derrière les privilèges, il y a le titre, et que le titre (équivalent d'une série de souvenirs collectifs) garantit la valeur de la personne. Lorsque la bourgeoisie commerçante et artisane s'élève à la fortune, elle ne peut pas invoquer de tels titres. Mais l'exercice de ces professions et la réussite dans ces professions exigent, à l'origine, outre des aptitudes et connaissances techniques qui, après tout, pour l'essentiel, peuvent s'apprendre et s'acquérir, des qualités humaines, propres à la personne, et qu'une classe peut renforcer et transmettre à ses membres par une sorte de discipline sociale. C'est sous le régime et dans le cadre des corporations de métier que ces vertus sont définies, et qu'on prend l'habitude d'apprécier les hommes d'après les règles bien vite devenues traditionnelles d'une morale nouvelle. On s'incline à présent devant la fortune par respect pour les qualités d'énergie laborieuse, d'honnêteté, d'économie qui paraissent indispensables pour s'enrichir. Certes, assez vite les conditions économiques changent, et nombre de bourgeois deviennent riches soit, simplement, par héritage, ou par habileté, ou par chance. Mais l'ancienne conception subsiste, peut-être parce qu'elle s'accorde encore le plus souvent avec les faits, peut-être, en partie, parce que la classe

riche y voit la meilleure justification de sa richesse. On admet que ceux qui héritent d'une fortune bourgeoise acquièrent avec elle les vertus bourgeoises, sous l'influence de l'éducation et du milieu. Il est difficile d'ailleurs, dans une entreprise, de dire quelle est la part de l'habileté, quelle est la part de l'effort. La prudence est-elle une habileté, est-elle une vertu ? On incline à penser que, puisque l'honnêteté est parfois la meilleure des habiletés, l'une et l'autre, d'un point de vue supérieur, se confondent. Les morales utilitaires, nées sur la terre classique du commerce, n'ont pas d'autre objet que de justifier moralement l'activité mercantile, puisqu'elles appliquent à la conduite de la vie les règles de la comptabilité commerciale. Le risque lui-même rentre dans le cadre de ces vertus, puisqu'il suppose un effort de sacrifice et de désintéressement[1]. Il y a eu à toutes les époques des métiers où l'on s'exposait plus que dans d'autres. Il est même probable que les premières corporations prirent naissance dans ces troupes itinérantes de marchands aventureux qui parcouraient des pays infestés d'hommes d'armes et de brigands[2]. Les doctrines modernes de l'intérêt admettent que le risque mérite d'être rémunéré au même titre que l'effort ou que la consommation différée : ici et là on trouve en effet un élément de sacrifice et de renoncement. De toute façon, et au prix des fictions nécessaires, on a réussi à sauver sinon les titres, du moins ce qui en était la substance. La société respecte la richesse parce qu'elle respecte les personnes des riches ; et elle respecte les personnes des riches en raison des qualités morales qu'elle leur suppose.

Seulement, du type de riche que nous venons de définir,

1. Le concile de Latran de 1515, sous Léon X, définit ainsi l'usure : « L'usure consiste à rechercher un gain dans l'usage d'une chose qui n'est pas productive en elle-même (comme l'est un troupeau ou un champ), sans travail, sans dépense ou sans *risque*, de la part du prêteur. » Ashley, *op. cit.* t. II, p. 534.

2. Pirenne, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas*, p. 31

un autre s'est de bonne heure distingué. Déjà au moyen âge, si les corporations réglementaient le commerce et l'industrie à l'intérieur de la ville, elles ne pouvaient imposer exactement leurs coutumes ni leur morale aux étrangers qui s'occupaient de mettre en rapports les divers marchés urbains. Quand on a passé à des formes commerciales et industrielles nouvelles, dans les économies nationales modernes, cette opposition entre deux catégories de commerçants, d'industriels et d'hommes d'affaires s'est accentuée.

Il y a, à chaque époque, des méthodes lucratives qu'on peut appeler traditionnelles, et d'autres, qu'on peut appeler modernes. En particulier, à toutes les époques de transformation économique, des couches nouvelles de bourgeoisie surgissent, enrichies par des méthodes nouvelles. Une classe riche trop esclave de traditions qui correspondent à un état social récent peut-être, mais dépassé, doit céder la place, dans le domaine de la production des richesses, à des hommes pénétrés d'un autre esprit, c'est-à-dire qui savent s'adapter aux conditions actuelles. Mais, d'autre part, dans toute société un peu développée, on distingue des régions où l'activité des producteurs et des marchands se développe dans des cadres depuis longtemps fixés, et d'autres où l'instabilité est la règle : milieux de bourse et de finance, industries et commerces nouveaux, ou formes nouvelles de groupement et d'association d'industries anciennes. En d'autres termes, parmi les fonctions économiques, il y en a (elles jouent d'ailleurs un rôle croissant à mesure que la société se complique,) qui servent à mettre les autres en rapport, à les maintenir en équilibre. On ne s'enrichit, dans ces cercles, qu'à condition de profiter d'un déséquilibre momentané : il faut l'apercevoir à temps, et posséder assez de décision pour l'exploiter.

Mis en présence de ces riches nouveaux, les riches

anciens éprouvent des sentiments assez mélangés. Jusqu'alors ce qui expliquait et légitimait la richesse, ce qu'on apercevait derrière elle, c'étaient des habitudes d'ordre et de travail, d'honnêteté commerciale et de prudence marchande. Le commerçant et l'industriel exerçaient une profession depuis longtemps connue, et se conformaient aux règles traditionnelles de leur corporation. Mais ces activités nouvelles ne rentrent pas dans le cadre des professions anciennes, et ceux qui les exercent paraissent ne s'appuyer sur aucune tradition. Ils ne craignent pas les spéculations aventureuses, et l'on ne sait en quel rapport se trouve leur gain avec leur effort. Ils paraissent indifférents quant à la nature du commerce, de l'industrie, des affaires en général dont ils s'occupent : ce qui leur importe, c'est que l'entreprise ou la société où ils placent leurs capitaux soient organisées financièrement, c'est-à-dire rapportent des sommes élevées. Leur pensée ne s'y attache qu'autant qu'il lui est nécessaire pour en comprendre le mécanisme et en calculer le rendement, mais pas assez pour s'y engager et y adhérer au point d'en recevoir et garder quelque empreinte. S'ils peuvent s'adapter aussi vite aux conditions actuelles, c'est qu'ils ne sont pas arrêtés ou gênés par l'expérience des conditions anciennes, c'est qu'ils n'ont pas vécu jusqu'à présent de la vie de la société où il semble qu'ils viennent d'entrer. Or la classe bourgeoise, nous l'avons vu, se classe et classe ses membres d'après une idée de la moralité assez étroite, où il entre de l'hypocrisie et de l'égoïsme de classe, mais qui n'en est pas moins, pour elle, la moralité. Constatant chez ces nouveaux bourgeois l'absence des qualités qu'elle estime les siennes, et la présence des qualités opposées, elle est tentée de voir en eux le type même de l'immoralité.

Tel est le sentiment obscur qui a souvent poussé une vieille classe bourgeoise à condamner les modes nouveaux

d'acquisition de la richesse et les hommes qui les pratiquaient. Mais, en même temps, et surtout après qu'elle avait été obligée de s'accommoder de leur voisinage, il ne pouvait pas lui échapper que cette activité lucrative d'un nouveau genre, et les habitudes, mœurs et croyances sociales qui l'accompagnaient, n'étaient pas suspendues dans le vide. Comment contester que ces hommes eussent une nature sociale, c'est-à-dire des traditions et des tendances empruntées à une vie collective, puisqu'ils réussisaient à créer de la richesse et à la dépenser dans la société par des méthodes et sous des formes sociales ? Quand les Juifs de cette époque, exclus des corporations, jouaient le rôle de revendeurs, ou pratiquaient le prêt à intérêt dans des conditions que la morale marchande d'alors condamnait, ou vendaient à meilleur compte que les autres en réussissant à vendre davantage, on pouvait les accuser de parasitisme et d'immoralité : au point de vue économique, ils ne produisaient (au moins en apparence) aucune richesse ; par leur genre de vie humble et sordide et par leurs croyances sans racines dans la société du temps, ils risquaient, si on les y eût admis, de n'y exercer qu'une action négative, de destruction et de dissolution, et on ne voyait pas d'ailleurs de quels éléments ils eussent pu l'enrichir. Mais lorsqu'on passa de l'économie urbaine et artisane à une industrie capitaliste, à une économie nationale, lorsque les opérations financières prirent plus d'envergure, les richesses qui eurent leur point de départ dans cette transformation ne correspondaient pas à une simple activité parasitaire. Si l'on critiquait les nouvelles méthodes, on ne contestait pas qu'il fût possible, par leur moyen, de produire davantage, de satisfaire plus de besoins, d'économiser plus de temps et de peines. D'autre part, si on critiquait les idées et les mœurs nouvelles, on ne contestait pas que ce fussent des mœurs et des idées, c'est-à-dire

des façons de penser et d'agir qu'une société pût adopter, et que la classe elle-même pût s'assimiler. Il était difficile, dès lors, de considérer les hommes qui introduisaient ces méthodes, ces idées et ces mœurs, comme des hommes sans traditions. Où avaient-ils cependant acquis ces aptitudes et ces goûts ? Ce ne pouvait être dans la classe bourgeoise, puisque toute son organisation économique et son genre de vie y était contraire. C'était donc dans d'autres sociétés.

On se tromperait, en effet, si on supposait, parce que ces hommes sont étrangers aux traditions de la classe bourgeoise ancienne, et parce que leur attention est perpétuellement fixée sur le dernier état de la société, sur les besoins et les modes de production les plus récents, si on supposait qu'ils ne s'appuient point sur le passé, et qu'avec eux on atteint cette zone ou ce plan de l'activité sociale où aucune mémoire collective n'intervient plus. Cela n'est vrai que si on parle de la mémoire collective de la classe bourgeoise ancienne, et dans une certaine mesure seulement. D'abord, cette classe progressive de bourgeois ou d'aspirants bourgeois comprend, avec des hommes nouveaux des descendants et des membres de la vieille bourgeoisie qui aspirent à se mêler au mouvement des affaires et des idées modernes. Une partie de leurs traditions pénètrent avec eux dans ce monde de pensées nouvelles, et il arrive, soit qu'une partie de l'ancien cadre subsiste, élargi et mieux aménagé, de façon à ce que la pensée moderne s'y puisse fondre dans la vieille culture, soit que les nouveaux cadres soient faits en partie d'éléments traditionnels.

Mais, surtout, les bourgeois conservateurs ne s'aperçoivent pas que les méthodes de production, les idées et les coutumes qui s'introduisent à certains moments dans une société ou dans une classe ne sont nouvelles qu'en apparence, qu'elles existaient et se sont développées dans une société ou une classe voisine, et qu'elles reposent, elles

aussi, sur des traditions, mais sur les traditions d'autres groupes. Une société ne peut guère s'adapter à des conditions nouvelles qu'en remaniant sa structure, soit qu'elle modifie la hiérarchie et les relations de ses diverses parties, soit qu'elle se fonde, totalement ou partiellement, avec des sociétés voisines. Quelquefois, la mémoire collective de la classe bourgeoise n'apporte pas et n'est pas en mesure d'apporter une réponse à une question ou à des questions qui se posent pour la première fois. Un individu, s'il ne trouvait pas dans sa mémoire le souvenir d'un cas analogue ou semblable à celui qui l'embarrasse, s'adresserait aux personnes qui l'entourent, ou, ne comptant plus sur sa mémoire, chercherait à user de raison. La société fait de même : elle s'adresse à d'autres groupes, ou à ceux de ses membres qui sont le plus en contact avec eux ; elle consulte d'autres mémoires collectives. C'est ainsi que la plupart des méthodes nouvelles qui révolutionnent l'industrie et le commerce y sont introduites du dehors ; une technique perfectionnée est découverte par des industriels qui furent en rapports avec des savants, avec des ingénieurs plus préoccupés de recherches que d'applications, par des industriels hardis et qui avaient appris à l'être en fréquentant des hommes d'affaires ; quelquefois une industrie s'inspire de l'exemple d'autres, un pays emprunte à l'étranger ; le capitalisme moderne consiste peut-être en la pénétration croissante des méthodes financières dans l'industrie et le commerce : là où la tradition artisane et commerçante n'indique pas comment s'adapter aux conditions industrielles modernes, on fait appel à l'expérience des banquiers ou de ces cercles intermédiaires entre la finance et l'industrie et qui combinent les traditions et méthodes de l'une et de l'autre. Mais comment en pourrait-il être autrement ? Comment, dans une société dominée par des coutumes anciennes, des coutumes nouvelles, contraires aux précédentes,

naîtraient-elles, et comment tous les essais, nécessairement individuels, qu'on pourrait tenter en ce sens, ne seraient-ils pas étouffés à temps ? C'est sur un autre plan, et comme dans un autre ordre d'idées qu'on doit préparer de telles expériences, et qu'un courant social nouveau doit se dessiner librement. Et c'est parce que la société ne s'aperçoit pas tout de suite des applications qu'on en pourra faire au domaine où elle tient à ne rien changer, qu'elle laisse élaborer ces idées et ces méthodes, dans des cercles dont les activités lui paraissent trop éloignées des siennes pour qu'elle puisse craindre la contagion de leur exemple.

Admettons maintenant que ces riches nouveaux transportent dans le domaine des dépenses, du luxe et même de la culture, les mêmes facultés actives qui les ont élevés à la fortune. De même que dans l'industrie et le commerce ils trouvaient les places anciennes déjà prises, dans le monde ils trouvent les rangs anciens occupés. Ici comme là, il pourrait sembler, qu'ils prennent leur point d'appui dans le présent. Ils exploitent les entreprises qui n'existaient pas, ou n'existaient pas sous telle forme, dans le passé. De même ils introduisent dans le monde des distinctions sociales fondées sur des façons de vivre et de penser qui, puisqu'elles datent d'aujourd'hui, ne peuvent avoir pris forme de tradition. Les circonstances les incitent et les encouragent donc à accélérer l'évolution des idées et des mœurs, dans le groupe des riches, tandis que leur faculté maîtresse les en rend capables. Dans une société qui se préoccuperait avant tout de multiplier et renouveler le plus possible les objets auxquels elle s'intéresse, de tels hommes qui s'adaptent vite, et qui, par leur exemple, aident les autres à s'adapter, seraient appréciés plus que les autres. On n'exigerait d'ailleurs d'aucun d'eux une supériorité quelconque en quelque domaine, un intérêt particulier et

durable pour quelque sorte d'activité artistique, littéraire, etc. Le grand savant et l'artiste génial, comme le boxeur fameux et l' « étoile » de cinéma pourront imposer momentanément à l'attention du public une théorie, une forme de talent, une performance, un motif de film ; mais ce que la société appréciera surtout en eux, c'est que l'un succède à l'autre, c'est que chacun d'eux apporte quelque aliment à une curiosité superficielle, c'est que leur diversité même lui permette d'élargir indéfiniment le champ de son attention, c'est que leur multiplicité oblige ses membres à une sorte de gymnastique toujours plus difficile, et détermine un rythme de vie sociale de plus en plus accéléré. Or les bourgeois récents mériteraient à cet égard d'être placés très haut dans l'estime d'une telle société. Puisqu'ils ne s'intéressent réellement qu'à ce qui est nouveau, dans l'ordre des placements et des entreprises, ils ne peuvent qu'être attirés par ce qui est nouveau dans l'ordre des idées, des besoins, des goûts et des modes. Ainsi, derrière la richesse, ce qu'on respecterait, à titre de supériorité sociale, ce serait non plus les qualités morales qu'on attribuait à l'ancien riche, mais la mobilité et la souplesse d'esprit qui définiraient le riche nouveau.

Mais nous envisageons ici, sans doute, d'un point de vue un peu extérieur et formel aussi bien la société moderne que les riches de nouvelle venue. La curiosité inquiète et l'activité fébrile, dont s'inquiètent les traditionalistes, n'est qu'un symptôme de malaise. La société se trouve gênée et à l'étroit dans des institutions et des idées taillées à la mesure de ce qu'elle était autrefois. Quant à ces générations de riches modernes et progressifs, il n'est pas exact qu'ils ne s'intéressent qu'au présent, et qu'ils se précipitent les yeux fermés par toutes les portes que leur ouvrirait, successivement ou simultanément, mais incessamment, la société. Ils obéissent au contraire, nous l'avons vu, à des

impulsions collectives qui viennent quelquefois de loin et qui ont un sens assez défini.

Tandis que la vieille classe bourgeoise s'efforce de maintenir des barrières et comme des cloisons étanches entre elle et d'autres groupes qui ne possèdent pas de traditions aussi continues et élaborées que les siennes, ils n'hésitent pas à l'exposer à toute sorte de contacts avec le dehors. Ils apportent avec eux des idées et des habitudes empruntées à des milieux où ne règnent pas les conceptions bourgeoises, sociétés d'artistes, groupes politiques, monde des théâtres, de la bourse, des journaux, des sports, collectivités plus mêlées et plus ouvertes, où, comme en terrain neutre, se côtoient des hommes de toutes provenances. Qu'on songe à ces industriels saint-simoniens qui entrent, au début du règne de Louis-Philippe, dans des carrières bourgeoises[1], tout pénétrés encore d'idées et d'expériences sociales si étrangères à cette classe moyenne, dont l'esprit, d'après Tocqueville, « mêlé à celui du peuple ou de l'aristocratie, peut faire merveille, qui, seul, ne produira jamais qu'un gouvernement sans vertu et sans grandeur ». Avant de créer les premiers chemins de fer, d'organiser financièrement la publicité, de construire des canaux internationaux, de spéculer sur les immeubles et sur les terrains des grandes villes, de développer les banques, c'est au contact de philosophes, de savants, d'artistes, et de représentants des classes populaires que leur pensée a pris l'habitude des vastes projets, des méthodes complexes, qui répondent à un type de société plus évoluée et sans doute plus étendue que le monde occidental de leur temps. Dans ces groupes extérieurs à la bourgeoisie traditionnelle, les idées modernes

1. Voir, dans *l'École saint-simonienne, son influence jusqu'à nos jours*, par Georges Weill, Paris, 1896, le système de la Méditerranée, p. 112-113, et les chapitres V (les saint-simoniens en Afrique), et VII (le saint-simonisme sous Louis-Philippe) et, dans l'*histoire du Saint-Simonisme*, par S. Charléty, Paris, 1896, le livre IV (le Saint-Simonisme pratique).

sont nées quelquefois de réactions défensives ou agressives contre la contrainte des traditions; elles existent ou tendent à se formuler, depuis que la contrainte s'exerce ; elles ont donc, elles aussi, derrière elles des traditions. Il ne faut pas s'étonner, d'ailleurs, si, transplantées de ces groupes dans le cadre de la pensée bourgeoise (au sens étroit) elles prennent l'aspect d'idées entièrement nouvelles. Ces modes de penser et d'agir, comment auraient-ils un avenir, puisqu'ils n'ont pas de passé ? Ainsi raisonnent les hommes traditionnels. Ces modes d'agir et de penser, puisqu'ils ne se réclament pas de la tradition, ne peuvent dériver que de la raison. Ainsi raisonnent les hommes progressifs. Mais la raison représente en réalité un effort pour s'élever d'une tradition plus étroite à une tradition plus large, où viennent prendre place les expériences passées non seulement d'une classe, mais de tous les groupes. Comme les groupes nouveaux ne se sont pas encore fondus avec les anciens, comme une conscience sociale plus compréhensive se dégage à peine des rapports encore rares et partiels qu'ils ont entre eux, il n'est pas étonnant que l'on ne reconnaisse pas encore en elle ou derrière elle une mémoire collective.

De même qu'à la fin de l'ancien régime la bourgeoisie s'abritait sous le manteau de la noblesse pour obtenir une considération que ne lui eût pas attirée sa richesse pure et simple, parce que la société respectait encore les titres, et ne reconnaissait pas encore le mérite bourgeois, de même aujourd'hui les riches du nouveau type se confondent dans la masse des riches anciens, et se réclament des mêmes traditions. Il ne peut exister, en effet, au même moment et dans les mêmes milieux, deux façons de légitimer la richesse, et comme deux morales qui fonderaient les privilèges des riches, et principalement l'estime qu'on leur témoigne. C'est pourquoi l'industriel moderne et l'homme

d'affaires laissent croire que leur gain récompense une activité et un effort individuel, alors qu'ils pourraient se faire un mérite, plutôt, de leur sens social. L'administrateur d'une société, qui travaille dans l'intérêt de cette collectivité, s'aperçoit bien qu'il est comme un agent solidaire du groupe, et d'autant plus digne de considération qu'il représente et comprend mieux les intérêts communs à tous ses membres. Mais il sait aussi que l'opinion, pas plus dans la classe bourgeoise que dans les autres, n'apprécie pas encore à sa valeur ce genre d'aptitude, qu'elle méconnaît la nature collective de certaines manifestations de volonté, et qu'en tout cas elle n'en reconnaît pas la moralité. Force leur est donc d'accepter et d'entretenir pour leur compte la fiction que les privilèges du riche sont la récompense de l'effort, du travail et du renoncement individuel. Eux aussi prennent peu à peu, après quelque temps, l'esprit conservateur, l'attitude guindée et réservée, et cette espèce de sévérité conformiste qui convient à une classe un peu pharisienne. Mais, d'autre part, à mesure que l'activité lucrative revêt davantage la forme collective, la notion traditionnelle du mérite qui fonde la richesse évolue : des idées et des expériences nouvelles s'y introduisent. La mémoire collective de la classe bourgeoise doit s'adapter aux conditions modernes. Le jour où la société serait trop différente de ce qu'elle était, au moment où ces traditions ont pris naissance, elle ne trouverait plus en elle les éléments nécessaires pour les reconstruire, pour les consolider et les réparer. Elle serait bien obligée alors de s'attacher à de nouvelles valeurs, c'est-à-dire de s'appuyer sur d'autres traditions mieux en rapport avec ses besoins et tendances actuelles. Mais c'est dans le cadre de ses notions anciennes, sous le couvert de ses idées traditionnelles, qu'un tel ordre d'appréciation nouveau se serait lentement élaboré.

***

Pour résumer tout ce chapitre, nous distinguerons dans la société, comme nous y invitent nos conclusions précédentes, deux zones ou deux domaines, l'une que nous appellerons zone de l'activité technique, et l'autre, zone des relations personnelles (dans la famille, le monde, etc.). Nous admettrons d'ailleurs que ces zones, qu'on pourrait croire aussi nettement séparées que les périodes et les lieux où s'exerce la profession et ceux où l'on ne l'exerce plus, sont engagées l'une dans l'autre, puisque des fonctionnaires, dans l'exercice de leurs fonctions, n'oublient pas les relations qu'ils ont eues ou qu'ils pourraient avoir sur un autre terrain. L'activité technique ne se confond donc pas avec l'activité professionnelle. Comment la définir ? Elle consiste à connaître et à appliquer les règles et préceptes qui, à chaque époque, prescrivent au fonctionnaire, en termes généraux, les actes, les paroles et les gestes de sa fonction. Une technique offre ainsi un caractère surtout négatif : elle dit ce qu'il faut faire, et à défaut de quoi la fonction ne serait pas accomplie. Si un professeur ne suit pas le programme, si un juge ne rend pas son arrêt dans les formes, si un banquier escompte à un taux illégal, leur activité, dans tous ces cas, n'atteint pas son but. Or une technique est, sans doute, faite en grande partie de règles anciennes, écrites ou non écrites, et, d'autre part, il y a un tour d'esprit pédant, procédurier, méticuleux, formaliste, qui diffère suivant les techniques, mais se retrouve et semble se transmettre traditionnellement dans chaque groupe de techniciens. Est-ce là ce qu'on peut appeler une mémoire collective ? Mais ceux qui appliquent ces règles, tournés vers l'action présente, cherchent bien plutôt à en comprendre le jeu qu'à en connaître l'origine et à se rappeler leur histoire. Très souvent elles opèrent presque

mécaniquement, comme ces habitudes qui, une fois montées dans l'organisme, ne se distinguent plus des actes instinctifs, et semblent des attributs constitutifs de notre nature. Et il en est de même de ce genre d'esprit qu'on respire en quelque sorte dans l'air, lorsqu'on entre dans un palais de justice, ou qu'on pénètre dans des bureaux de banque, et qui fait qu'on rit encore au spectacle du *Malade imaginaire*, bien que les médecins d'aujourd'hui ne portent plus de costume et ne parlent plus latin. Bien plus qu'un héritage du passé, c'est un produit nécessaire de la profession. L'esprit académique naît spontanément dans un petit corps de savants ou de beaux esprits provinciaux, alors qu'aucun d'eux n'a pu l'apporter du dehors, et qu'ils se réunissent pour la première fois. Le tour d'esprit du militaire professionnel reparaît, peu changé, au lendemain de guerres qui ont presque entièrement renouvelé le personnel des officiers, de même que, malgré les intervalles de paix, il y a comme une espèce naturelle et historique du soldat, c'est-à-dire certains traits communs aux soldats de tous les temps, qui s'expliquent par la vie des tranchées et des camps, et très accessoirement par des traditions militaires. Si, nous élevant au-dessus de cette sorte de routine technique, où s'étrique et se défigure peut-être l'esprit spécial de chaque fonction, nous examinons celui-ci sous sa forme pure, par exemple chez ceux qui doivent être le plus pénétrés des principes et de l'esprit d'une technique, puisqu'ils l'enseignent, nous trouvons, certes, une connaissance historique souvent précise et étendue de l'origine et de l'évolution des règles. Mais tout cet enseignement est orienté vers la pratique. Il est utile, par exemple, au futur magistrat d'étudier d'abord le droit romain, parce que les principes et les règles s'y présentent sous des formes plus simples, parce que c'est le modèle classique du droit. Mais, des données historiques elles-mêmes, que

passe-t-il dans l'esprit du magistrat, et dans combien d'occasions s'en sert-il, et y pense-t-il ? En réalité, l'histoire du droit, l'étude de la tradition juridique n'intéresse qu'un petit nombre d'hommes, savants ou personnages haut placés dans la hiérarchie de la fonction, et qui sont appelés à donner leur avis et à intervenir activement lorsqu'il s'agit de modifier une technique : pour l'exercice de la fonction dans le cadre technique actuel, elles sont de plus en plus de nul usage. Une règle, comme un instrument, s'applique à une réalité qu'on suppose à la fois immobile et uniforme. Comment s'y conformerait-on, et quelle autorité garderait-elle, si l'on n'y voyait qu'un mode d'adaptation provisoire à des circonstances momentanées, qui n'ont pas toujours existé, qui se modifieront quelque jour ? Certes, ces règles, extérieures à l'individu, et qui s'imposent à lui du dehors, lui apparaissent comme l'œuvre de la société. Elles ne sont ni des lois physiques, ni des forces matérielles. Par leur rigidité et leur généralité, elles n'en imitent pas moins les lois et les forces de la matière. La volonté sociale qu'on sent derrière s'est fixée et simplifiée : elle a renoncé à s'adapter à toutes les variations qui se produisent, dans le temps et dans l'espace, à l'intérieur du groupe d'où elle émane.[1] De toutes les influences sociales, celles qui prennent la forme d'une technique imitent le mieux le mécanisme des choses non sociales.

Pourtant si les êtres auxquels s'appliquent les diverses fonctions de la société, par certains côtés, représentent une matière, ils sont, essentiellement, une matière humaine. Si l'action que la société exerce sur eux, par son uniformité et sa fixité, ressemble à une action physique, c'est,

1. Le contrat du droit privé, qui repose sur la fiction que les volontés des parties ne changent pas, n'est, en ce sens, qu'un instrument technique. Voir Dereux (Georges), *De l'interprétation des actes juridiques privés*, Paris, 1904.

essentiellement, une action sociale. La société ne peut pas s'emprisonner dans les formes qu'elle a une fois arrêtées. Même dans une période limitée, elle doit sans cesse adapter ses règles aux conditions sociales qu'elle aperçoit derrière chaque cas particulier. La définition de chaque espèce de cas n'en donne en effet qu'une vue toute schématique. Elle suffit peut-être dans ce qu'on appelle « la pratique courante » ; quand il faut juger des causes simples, où les faits ne sont guère discutables, et l'opinion de la conscience commune peu douteuse, le juge n'est qu'un organe exécutif : on ne lui demande que de procèder selon les formes et de rendre son arrêt suivant la loi. Pourtant, même alors, il y a des détails et des circonstances qu'on ne peut découvrir sans finesse, et d'ailleurs, si l'on s'incline devant l'autorité du juge même lorsqu'on pourrait facilement le suppléer, c'est qu'on sait qu'en d'autres cas plus délicats, plus difficiles, il serait seul capable de juger. Regardons-le, maintenant, et regardons l'avocat, regardons même l'accusé, dans un de ces procès qui soulèvent toute espèce de problèmes dont on ne trouve la solution précise ni dans les codes, ni même dans la jurisprudence. La matérialité des actes, ici, importe moins que les dispositions psychologiques et morales des inculpés. Il faut tenir compte de leur origine, de leur éducation, des influences, des occasions, du milieu et du rang, de la profession. Il faut obtenir et peser les témoignages, observer le ton, les réticences, les contradictions, les accès d'humeur, tout le jeu des passions humaines tel qu'il transparaît dans la physionomie, les gestes, les paroles. Il faut assister à des discussions entre hommes soit du même monde, soit de mondes différents, et arrêter son opinion « en son âme et conscience », c'est-à-dire en laissant penser et parler en soi l'âme et la conscience collective de son propre groupe. Cette fois, on oublie ou on néglige le costume du juge, l'aspect extérieur du

prétoire, toute la solennité du cadre judiciaire ; le juge oublie même un peu qu'il est juge, l'avocat qu'il est avocat, l'accusé qu'il est accusé ; le langage juridique s'assouplit et s'humanise jusqu'à se rapprocher du ton de la conversation. Et, en effet, ce sont des hommes rassemblés sans arrière-pensée qui discutent une question de fait, un fait divers, un crime passionnel ou politique, qui évaluent les personnes et leurs actes d'après les modes d'appréciation en vigueur dans leur monde, modes d'appréciation traditionnels, et qu'on n'apprend à connaître que lorsqu'on fait partie des groupes sociaux, classes ou milieux mondains, où ils se transmettent. Ainsi, insensiblement, du domaine technique nous voici transportés en plein milieu social, c'est-à-dire dans cette zone des relations personnelles où la société ne limite pas son horizon, parce qu'elle ne se préoccupe pas d'accomplir une fonction, mais seulement de fortifier dans chacun de ses membres le sentiment de son rang social, ou, encore, d'intensifier en elle la vie collective. Du présent, du domaine des nécessités et de l'action immédiate, nous nous transportons dans un passé proche ou lointain : ce n'est pas le juge d'aujourd'hui, c'est l'homme du monde, le père de famille, qui se rappelle non seulement ses conversations avec des parents ou des amis, hier, avant-hier, il y a un mois, plusieurs mois, mais toute sa vie et toute son expérience, et tout ce qu'il a pu connaître de leur vie et de leur expérience, les idées et jugements qu'il leur doit, les traditions que les milieux où il fréquente et les livres qu'il lit lui ont enseignés, c'est un tel homme, et ce n'est plus une toque et une robe, ou un code, qui juge. Certes, il redeviendra un juge pur et simple, lorsqu'il lira ses attendus et son arrêt, rédigés dans les formes ; de même, l'avocat, dont l'éloquence s'alimente aux sources de la vie sociale commune, et qui fait appel aux sentiments humains les plus généraux en même temps qu'il flatte

les goûts, préférences et préjugés récents ou anciens d'un monde ou d'une classe, redevient avocat lorsqu'il dépose des conclusions. De même il faut bien qu'une tragédie ait cinq actes, et que le rideau tombe après le dernier ; mais l'inspiration et le génie des acteurs sont indépendants des règles classiques, des costumes et des décors, et de la scène : c'est dans le monde que l'auteur a observé les passions, c'est dans le monde que les acteurs ont appris à les imiter.

Ce qui est vrai de la fonction judiciaire l'est-il des autres ? On admettra sans peine que l'autorité de ceux qui exercent la justice leur vient en effet de ce qu'ils ont le sens de certaines traditions qui dominent toute la vie sociale. La justice doit réaliser un conformisme non seulement des actions, mais des croyances, en particulier des croyances morales. Si ceux qui appliquent et interprètent les lois donnaient l'impression qu'ils procèdent automatiquement, on ne respecterait ni les juges, ni la loi. Comme l'a dit Pascal : « Il est dangereux de dire au peuple que les lois sont injustes, car il ne leur obéit que parce qu'il les croit justes. » Replacer la loi dans la tradition d'une vie sociale à la fois ancienne et fortement organisée, c'est fortifier la lettre de toute l'autorité de l'esprit, c'est faire reparaître, derrière l'appareil technique, la société. Mais transportons-nous dans un autre domaine, dans le commerce, l'industrie, les affaires. Après celle du juge, examinons la fonction des hommes qui s'enrichissent en créant et maniant des richesses. Ici, tout n'est-il pas technique, et se préoccupe-t-on de savoir que derrière l'industriel et le commerçant, préposé à certaines opérations économiques, il y a un homme, non plus qu'à quel milieu social il appartient et au rang qu'il y occupe ? Quel rôle joue ici la tradition ? Le but du commerçant n'est-il pas avant tout et même uniquement de gagner, et, si la technique de son commerce y suffit, n'est ce pas

assez qu'il la possède ? L'organisation économique ne se distingue-t-elle pas précisément de toutes les autres en ce qu'elle se modifie plus vite qu'elles ? Mais elle entraîne dans son mouvement tous ses agents, qui sont en face d'elle comme des ouvriers en face d'une machine. Si, dans les autres domaines, la technique est un instrument qui reçoit son impulsion de la société, ici la technique semble un mécanisme qui imprime son impulsion à la société.

Pourtant, si nous ne nous sommes pas trompés lorsque nous analysions précédemment l'activité lucrative et énumérions les qualités qu'elle implique, ici, comme ailleurs, il y a lieu de distinguer une activité technique et une activité sociale. A la base de la fonction, on trouve toujours un ensemble de traditions. Tenons-nous-en au commerce, et ramenons à ses termes les plus simples l'activité du commerçant. Il est en rapports avec un client. La technique commerciale donne à l'un la figure d'un vendeur, à l'autre, la figure d'un acheteur. Elle détache les hommes des groupes divers dont ils font partie, ne les envisage que sous cet aspect, les place l'un en face de l'autre en cette simple qualité. Mais, ainsi entendu, le rapport entre vendeur et acheteur est un rapport d'opposition : nous dirions presque un rapport de guerre. Au point de vue du prix, aussi bien que de la qualité de la chose vendue, il y a entre eux antagonisme. Certes, la technique commerciale incite quelquefois à ménager, à ne pas décourager la clientèle, mais dans l'intérêt seulement des ventes futures. Si l'on en restait là, il n'est même pas sûr qu'il y aurait jamais échange de biens : en tout cas il n'y aurait pas une fonction commerciale prenant forme sociale. Durkheim disait, à propos de la division du travail, qu'en dépit de son utilité technique elle ne pouvait fonctionner qu'entre des hommes faisant partie au préalable d'une même société ; la différence des besoins qui fait que deux hommes s'opposent ne

peut à elle seule les unir et en faire des collaborateurs : aucun rapport social ne peut naître d'un simple antagonisme, ou de la guerre. Il faut donc que vendeur et acheteur prennent conscience, en même temps que de ce qui les oppose, de ce qui les unit, c'est-à-dire que chacun d'eux retrouve derrière l'autre, au delà de l'antagoniste, un homme social, et une société dont lui-même fait partie.

Le commerçant peut dans bien des cas se faire remplacer par un commis. La technique commerciale, en effet, permet de classer les clients et les produits en un certain nombre de catégories : quand un client et un produit rentrent exactement dans l'une d'elles, l'échange s'opère presque mécaniquement, bien que, là-même, il y ait toujours un certain jeu. Mais, au moins dans certains commerces, quand il s'agit de certaines marchandises et de certaines clientèles ou de certains clients, la vente devient une opération plus délicate, où le commerçant en personne doit intervenir. Le client ne se contente point de regarder le produit ; il veut avoir l'assurance qu'il est de bonne qualité, qu'il n'est pas trop cher, et cette assurance vaudra ce que vaut à ses yeux la personne de celui qui la donne. Le commerçant ne se contente pas d'offrir le produit : il persuade le client qu'il est bien servi, qu'il n'est pas trompé, et, pour le persuader, il faut qu'il le connaisse en personne. Ainsi deux personnes s'affrontent, et la vente prend la forme d'un débat, d'un échange de propos, d'une conversation entre gens qui, pour un moment, oublient ou font mine d'oublier qu'ils sont, l'un acheteur, l'autre vendeur. Le client sortira du magasin en se disant : « C'est vraiment une maison de confiance », entendez : une maison qui a des traditions ; il aura l'impression d'être redescendu dans le passé, d'avoir pris contact avec une société d'autrefois où survivait l'esprit des anciennes corporations. Ou bien il sortira du magasin en se disant :

« c'est une maison qui a de l'allant, c'est une maison moderne » : entendez que le commerçant, à l'occasion de la vente d'un produit nouveau ou d'une méthode nouvelle de vente, lui aura ouvert des horizons sur les besoins et les goûts qui viennent de naître, et sur les groupes qui contribuent le plus à les développer ; il lui semblera qu'il a pris contact avec ces groupes ou (s'il en faisait déjà partie) qu'il s'y est retrouvé, qu'il a parlé leur langage, adopté leurs modes d'appréciation des hommes et des actes, et leur point de perspective sur le passé et l'avenir. Quant aux deux commerçants, l'un et l'autre ont rempli leur rôle, en réveillant des goûts anciens, en créant ou renforçant des goûts nouveaux dans leur clientèle : la différence entre ancien et nouveau est d'ailleurs toute relative. La mémoire collective remonte, suivant les cas, inégalement loin dans le passé. Les commerçants s'appuient sur les traditions d'une société plus ou moins ancienne, et plus ou moins étroite, suivant que leur clientèle elle-même s'enferme dans le genre de vie fixé par l'ancienne bourgeoisie, ou s'ouvre à des besoins découverts et développés depuis moins longtemps dans d'autres groupes.

Ainsi toute activité qui a pour objet de produire des biens, de les vendre, et, plus généralement, de faire valoir de la richesse, présente aussi un double aspect. Elle est technique, mais, d'autre part, ceux qui l'exercent doivent s'inspirer des besoins, des coutumes et des traditions d'une société.

La technique représente la part de son activité que la société abandonne temporairement au mécanisme. Mais d'autre part ses fonctions, si techniques soient-elles, supposent, au moins chez une partie de ceux qui les exercent, des qualités qui ne peuvent prendre naissance et se développer qu'au sein de la société, puisqu'à cette condition seulement ils pourront se spécialiser sans perdre contact avec elle. Comme à tout ce qui est social, et qui se présente

sous une forme personnelle, la société s'intéresse aux actes et figures qui manifestent ces qualités, elle fixe sur elles son attention, elle les retient : ainsi se forment ces appréciations traditionnelles que chaque classe sociale conserve dans sa mémoire. Les hommes les apportent avec eux et s'en inspirent, lorsqu'ils s'éloignent de leurs cercles familiaux et mondains, où elles sont nées, pour se regrouper dans les cadres professionnels. En elles ils retrouvent, au delà de leur activité spécialisée, la notion de la place qu'elle occupe, et qu'occupent ceux qui sont qualifiés pour l'exercer, dans la société au sens étroit, c'est-à-dire dans cette zone de la vie sociale où l'on s'intéresse exclusivement aux personnes.

Comme ces fonctions ne se sont pas toutes développées au même moment, les qualités que chacune d'elles suppose ne révèlent que progressivement leur valeur proprement sociale. Il est naturel que les appréciations anciennes aient empêché pendant longtemps les appréciations nouvelles de passer au premier plan, et que celles-ci n'aient pu s'introduire qu'en prenant l'apparence de celles-là. Mais en même temps que leur apparence, elles ont pris peu à peu forme de tradition, et cela a suffi pour qu'à un moment donné elles se soient fait accepter. Elles y ont réussi, elles y réussissent d'autant mieux qu'elles correspondent à une forme de société plus large et plus riche de contenu collectif, qui lentement s'ébauche et prend figure. La société ancienne, en effet, ne peut être distraite de la contemplation de son image, que lui renvoie le miroir du passé, que si, dans ce miroir même, d'autres images peu à peu apparaissent, d'un contour moins net, peut-être, et moins familières, mais qui lui découvrent de plus vastes perspectives.

CONCLUSION

Nous n'avons pas hésité, dans toute la première partie de cette étude, à suivre les psychologues sur leur terrain. C'est en effet chez l'individu que nous observions le rêve, le fonctionnement de la mémoire, les troubles de l'aphasie, soit que nous nous examinions nous-même, soit que nous interrogions les autres sur ce qui se passait dans leur esprit. Nous étions donc obligés d'user de cette méthode d'observation intérieure à laquelle on ne peut, semble-t-il, se plier sans admettre, du même coup, que les faits de conscience, soustraits aux regards de la société, échappent aussi à son action. Comment en effet la société étendrait-elle son pouvoir sur ces régions de la vie psychique individuelle, où elle ne retrouve rien de sa nature, et dont elle ne peut rien apercevoir ? Mais comment, d'autre part, avions-nous chance, dans une ou plusieurs consciences, de découvrir rien qui ressemble à l'action de l'ensemble de toutes les autres sur chacune d'elles, puisque nous nous placions au point de vue de ceux qui les séparent et les isolent comme par une multitude de cloisons étanches ?

Il se pourrait cependant qu'alors qu'il croit s'observer intérieurement, le psychologue ne procède pas ici autrement qu'en présence de tout autre objet, et que, dans la mesure où elle vaut, son observation ne vaille en effet que parce qu'elle est, comme on dit, objective. De deux choses l'une. Ou bien ce qu'il observe est unique en son genre, et il n'y a pas de mots qui lui permettent de l'exprimer. Il n'y a aucun moyen pour lui de contrôler son observation par celles des autres, pour les autres, de reconnaître

qu'il n'a pas été victime d'une illusion. Que peut valoir une description de ce genre, qui écarte, pour le présent comme pour l'avenir, toute possibilité de vérification collective ? Ou bien (et c'est certainement le cas où nous nous trouvons, avec la psychologie de M. Bergson) ce qu'il observe n'est pas unique, et il y a des mots qui permettent de l'exprimer. Admettons que cette observation impose un genre d'effort particulièrement difficile, et qu'entre l'expression et la chose exprimée il subsiste un intervalle. Nous ne nous heurtons pas à une impossibilité, et nous pouvons espérer que, peu à peu, par l'habitude, l'effort deviendra moins pénible, et l'expression plus adéquate. Dira-t-on qu'il y a, cependant, certains aspects des états de conscience qui échappent à toute expression, et tels, cependant, qu'on puisse en donner le sentiment à ceux en qui ils apparaissent ? Là commencerait l'observation intérieure : et là ne s'arrêterait pas cependant la possibilité de contrôler son observation par celles des autres. Mais qu'est-ce qui permettrait ce contrôle, si ce n'est un accord sur le sens des signes qui révèlent que nous avons affaire, en effet, aux mêmes sentiments que les autres ont éprouvés avant nous ? Du moment que le psychologue prétend expliquer aux autres ce qu'ils doivent voir en eux, il étale les états de conscience, il les extériorise. On peut, il est vrai, induire de ce qu'on voit l'existence de réalités ou de caractères qu'on ne voit pas. Mais elles n'ont alors de sens que par rapport à ce que l'on voit, c'est-à-dire que la connaissance qu'on en a repose toute entière sur l'observation dite extérieure.

L'observation intérieure se définit, pour les psychologues, par opposition à la perception des objets matériels. Il semble que, dans celle-ci, nous sortions de nous, nous nous confondions en partie avec les choses extérieures, tandis que, dans celle-là, nous rentrons en nous-même. Mais cette distinction ne se comprend que si l'on considère un indi-

vidu isolé. On appelle alors extérieur, tout ce qui est extérieur à son corps et, par extension, son corps lui-même, extérieur à ce qu'on croit être son esprit. On appelle intérieur tout ce qui n'est pas extérieur au corps, et, par extension, à l'esprit, c'est-à-dire le contenu de l'esprit lui-même, en particulier nos souvenirs. Considère-t-on, au contraire, non plus un individu isolé, mais un groupe d'hommes qui vivent en société ? Quel sens peut garder cette opposition ? Il n'y a pas alors de perception qui puisse être dite purement extérieure, car, lorsqu'un membre du groupe perçoit un objet, il lui donne un nom et il le range dans une catégorie, c'est-à-dire qu'il se conforme aux conventions du groupe, qui remplissent sa pensée comme celle des autres. Si l'on peut imaginer une perception intuitive et sans aucun mélange de souvenir chez l'individu isolé, qui ne ferait et n'aurait fait partie d'aucune société, il n'y a pas, au contraire, de perception collective que ne doive accompagner, puisque lui seul la rend possible, le souvenir des mots et des notions qui permettent aux hommes de s'entendre à propos des objets : il n'y en a donc pas qui soit une observation purement extérieure. En même temps qu'on voit les objets, on se représente la façon dont les autres pourraient les voir : si on sort de soi, ce n'est pas pour se confondre avec les objets, mais pour les envisager du point de vue des autres, ce qui n'est possible que parce qu'on se souvient des rapports qu'on a eus avec eux. Il n'y a donc pas de perception sans souvenir. Mais, inversement, il n'y a pas alors de souvenir qui puisse être dit purement intérieur, c'est-à-dire qui ne puisse se conserver que dans la mémoire individuelle. En effet, du moment qu'un souvenir reproduit une perception collective, lui-même ne peut être que collectif, et il serait impossible à l'individu de se représenter à nouveau, réduit à ses seules forces, ce qu'il n'a pu se représenter une première fois qu'en s'appuyant sur la pensée

de son groupe. Si le souvenir se conservait sous forme individuelle dans la mémoire, si l'individu ne pouvait se souvenir qu'en oubliant la société de ses semblables, et en allant, tout seul, allégé de toutes les idées qu'il doit aux autres, au devant de ses états passés, il se confondrait avec eux, c'est-à-dire qu'il aurait l'illusion de les revivre. Or, nous l'avons montré, il y a bien un cas où l'homme se confond avec les images qu'il se représente, c'est-à-dire croit vivre ce qu'il imagine tout seul : mais c'est le seul moment aussi où il ne soit plus capable de se souvenir : c'est quand il rêve. Au contraire, il se souvient d'autant mieux, il reproduit son passé sous des formes d'autant plus précises et concrètes qu'il distingue mieux le passé du présent, c'est-à-dire qu'il est lui-même dans le présent, qu'il a l'esprit tourné vers les objets extérieurs et vers les autres hommes, c'est-à-dire qu'il sort de lui. Il n'y a donc pas de souvenir sans perception. — Ainsi, dès qu'on replace les hommes dans la société, il n'est plus possible de distinguer deux sortes d'observations, l'une extérieure, l'autre intérieure.

Présentons la même idée sous une autre forme. On détache l'individu de la société. On envisage d'une part son corps, d'autre part sa conscience, comme s'il était le seul homme qu'on rencontre dans le monde, et on cherche ce qu'on trouve au terme de cette abstraction, dans son corps et dans sa conscience, lorsqu'il perçoit et lorsqu'il se souvient. Dans son corps, on trouve un cerveau et des organes nerveux sensori-moteurs, où se produisent certaines modifications purement matérielles. Puisqu'on écarte la société, on ne se préoccupe point et on ne tient pas compte de l'origine de ces mouvements, de la façon dont ces mécanismes ont été montés dans la substance cérébrale. Du moment qu'on isole ceux qu'on trouve chez un individu de ceux qui leur correspondent chez les autres, on détourne son attention de leur sens pour la reporter

sur leur nature matérielle. On n'a pas de peine alors à montrer que, de tels mouvements matériels, on ne peut rien tirer qui ressemble, de près ou de loin, à un état de conscience. Comment, alors, expliquer la mémoire ? Comme il n'existe (c'est bien l'hypothèse initiale) qu'un individu, et que sa mémoire ne peut résulter de son corps, il faut qu'il y ait, hors du corps, et dans l'individu cependant, quelque chose qui explique la réapparition des souvenirs. Mais, dans la conscience, que trouve-t-on qui ne suppose à aucun degré l'intervention d'autres hommes ? Quel est le type de l'état de conscience purement individuel ? C'est l'image, l'image détachée du mot, l'image en tant qu'elle se rapporte à l'individu et à lui seul, abstraction faite de tout cet entourage de significations générales, de rapports et d'idées, c'est-à-dire de tous ces éléments sociaux qu'on a décidé, dès le début, d'écarter. Comme l'image ne peut dériver du corps, elle ne peut s'expliquer que par elle-même. On dira donc que les souvenirs ne sont rien d'autre que des images qui subsistent telles quelles, à partir du moment où elles sont entrées pour la première fois dans notre conscience. Arrêtons-nous là. Reconnaissons que, étant données les hypothèses d'où on part, la conclusion s'impose. Mais ce sont ces hypothèses qui nous paraissent bien contestables.

D'abord, ces modifications nerveuses et ces mouvements, qui se produisent chez un individu, se produisent aussi chez les autres. Ils ne se produisent même chez l'un ou chez les uns que parce qu'ils se produisent chez les autres. En quoi consistent-ils, en effet, si ce n'est en mouvements d'articulation, ou en modifications cérébrales qui préparent de tels mouvements ? Or les mots et le langage supposent non pas un homme, mais un groupe d'hommes associés. Pourquoi briser ce groupe ? Certes, lorsqu'on isole un homme, lorsqu'on examine ses paroles en elles-mêmes,

sans les replacer dans le système du langage, lorsqu'on décide d'oublier qu'elles sont des questions ou des réponses adressées à une collectivité, l'observation n'a rien d'autre où se prendre que l'aspect matériel de mots, que les mouvements corporels d'articulation. Pourtant, ce qui passe au premier plan, dans la conscience d'un homme qui parle, n'est-ce pas le sens de ses paroles ? Et le fait le plus important n'est-il point qu'il les comprend[1] ? Il y a, derrière la suite des mots articulés, une suite d'actes de compréhension, qui sont autant de faits psychiques. C'est de ces faits que l'analyse psychologique qui s'en tient à l'individu ne tient pas compte, précisément parce qu'ils supposent l'existence d'une société. Lorsqu'on démontre que les mouvements d'articulation, envisagés en tant que mouvements, n'ont rien de psychique, et qu'on n'en peut rien tirer qui ressemble à un souvenir, on a raison. Mais on n'a pas démontré, du même coup, que les notions, idées, représentations qui accompagnent la parole et lui donnent son sens, n'ont rien de commun avec les souvenirs. Ce sont, en effet, des états psychiques. Des états du corps n'expliquent pas des états de conscience : mais des états de conscience peuvent produire ou reproduire et peuvent expliquer d'autres états de conscience.

On parle d'autre part d'images purement individuelles, qui subsisteraient telles quelles dans la mémoire après qu'elles sont entrées, à un moment déterminé, dans notre conscience, et dont la réapparition constituerait le souvenir. En quoi peuvent-elles consister ? Un état de conscience quelque peu complexe, le souvenir d'un tableau ou d'un événement, comprend, nous dira-t-on, deux sortes d'éléments :

1. C'est, à peu près, ce que dit M. Piéron : « Par cette intervention du symbolisme (du langage), le rôle des points d'appui sensoriels devient beaucoup moins apparent, *l'attention se portant sur la puissance évocative du symbole*, beaucoup plus que sur la forme sensorielle sous laquelle il est évoqué et qui est d'importance secondaire, que cette forme soit uniquement visuelle, auditive, kinesthésique, ou qu'elle soit mixte. » *Le cerveau et la pensée*, p. 25.

d'une part, tout ce que n'importe quel autre que nous, dans notre groupe, peut en connaître et en comprendre : notions d'objets ou de personnes, mots et sens des mots qui les expriment. D'autre part, l'aspect unique sous lequel ils nous apparaissent parce que nous sommes nous-même. Nous allons écarter les premiers éléments, qui s'expliquent par la société, puisque nous nous plaçons en dehors d'elle. Mais que reste-t-il alors ? Puisque les objets et leurs qualités, les personnes et leurs caractères, considérés isolément, ont une signification définie pour les autres hommes, il reste la façon dont ils sont groupés dans notre esprit et dans lui seul, l'aspect particulier que prend chacune des images correspondantes dans l'entourage d'autres images qui, à chaque instant, occupent le champ de notre conscience. En d'autres termes, nos souvenirs pris chacun à part sont à tout le monde : mais la suite de nos souvenirs n'appartiendrait qu'à nous, et nous seuls serions capables de la connaître et de l'évoquer. Mais toute la question est de savoir si ce qui est vrai de chacune des parties ne l'est pas du tout, et si la société qui nous aide à comprendre et à évoquer le souvenir d'un objet, n'intervient pas aussi et ne doit pas aussi intervenir pour nous permettre de comprendre et d'évoquer cette suite d'objets qu'est un tableau complet ou un événement en sa totalité. Le seul moyen de trancher la question consisterait à réaliser une expérience telle que nous soyons capables de comprendre et d'évoquer les images des objets (ou de leurs qualités et de leurs détails) isolées, mais qu'il ne nous soit pas possible de comprendre et d'évoquer ces suites d'images qui correspondent à un tableau ou à un événement complet. Or cette expérience existe, et se répète continuellement : c'est le rêve. Quand nous rêvons, nous comprenons bien chacun des détails de nos songes : les objets que nous apercevons alors sont ceux de la veille, et nous savons bien ce qu'ils sont. Si la mémoire,

même alors, a prise sur eux, c'est, sans doute, que tout contact entre la société et nous n'est pas supprimé : nous articulons des mots, nous en comprenons le sens : cela suffit pour que nous reconnaissions les objets auxquels nous pensons et dont nous parlons en rêve. Mais nous ne sommes plus capables d'évoquer des scènes suivies, des séries d'événements, des tableaux d'ensemble, qui reproduiraient ce que nous avons vu et vécu à l'état de veille. Comme le rêve diffère de la veille en ce que nous ne sommes plus en rapport avec les autres hommes, ce qui nous manque alors pour nous souvenir, c'est l'appui de la société.

Il n'y a pas de vie ni de pensée sociale concevable sans un ou plusieurs systèmes de conventions. Quand nous passons du rêve à la veille, ou inversement, il nous semble que nous entrons dans un monde nouveau. Non que nous percevions dans l'un des objets d'une autre nature apparente que dans l'autre : mais ces objets ne prennent point place dans les mêmes cadres. Les cadres du rêve sont déterminés par les images mêmes qui s'y disposent. En dehors d'elles, envisagés en eux-mêmes, ils n'ont aucune réalité, aucune fixité. En quelle partie de l'espace réel et du temps réel sommes-nous, lorsque nous rêvons ? Quand bien même il nous semble que nous sommes en un endroit familier, nous ne nous étonnons point de nous trouver transportés brusquement très loin de là. Les cadres du rêve n'ont rien de commun avec ceux de la veille. Au reste, ils ne valent que pour nous : ils ne limitent point notre fantaisie. Quand nos imaginations changent, nous les modifions eux-mêmes. Au contraire, lorsque nous sommes éveillés, le temps, l'espace, l'ordre des événements physiques et sociaux, tel qu'il est reconnu et fixé par les hommes de notre groupe, s'impose à nous. De là un « sentiment de réalité » qui s'oppose à ce que nous rêvions encore, mais qui est le point de départ de tous nos actes

de mémoire. On ne peut se souvenir qu'à condition de retrouver, dans les cadres de la mémoire collective, la place des événements passés qui nous intéressent. Un souvenir est d'autant plus riche qu'il reparaît au point de rencontre d'un plus grand nombre de ces cadres qui, en effet, s'entrecroisent, et se recouvrent l'un l'autre en partie. L'oubli s'explique par la disparition de ces cadres ou d'une partie d'entre eux, que notre attention ne soit pas capable de se fixer sur eux, ou qu'elle soit fixée ailleurs (la distraction n'est souvent que la conséquence d'un effort d'attention, et l'oubli résulte presque toujours d'une distraction). Mais l'oubli, ou la déformation de certains de nos souvenirs s'explique aussi par le fait que ces cadres changent d'une période à l'autre. La société, suivant les circonstances, et suivant les temps, se représente de diverses manières le passé : elle modifie ses conventions. Comme chacun de ses membres se plie à ces conventions, il infléchit ses souvenirs dans le sens même où évolue la mémoire collective.

Il faut donc renoncer à l'idée que le passé se conserve tel quel dans les mémoires individuelles, comme s'il en avait été tiré autant d'épreuves distinctes qu'il y a d'individus. Les hommes vivant en société usent de mots dont ils comprennent le sens : c'est la condition de la pensée collective. Or chaque mot (compris), s'accompagne de souvenirs, et il n'y a pas de souvenirs auxquels nous ne puissions faire correspondre des mots. Nous parlons nos souvenirs avant de les évoquer ; c'est le langage, et c'est tout le système des conventions sociales qui en sont solidaires, qui nous permet à chaque instant de reconstruire notre passé.

***

Mais comment concevoir que nos souvenirs, images ou ensembles d'images concrètes, puissent résulter d'une com-

binaison de schémas, ou de cadres ? Si les représentations collectives sont des formes vides, comment, en les rapprochant, obtiendrions-nous la matière colorée et sensible de nos souvenirs individuels ? Comment le contenant pourrait-il reproduire le contenu ? Nous nous heurtons ici à une difficulté qui n'est pas nouvelle, et qui n'a pas cessé de préoccuper les philosophes. Si, dans le système de M. Bergson en particulier, elle paraît insoluble, c'est qu'on y oppose plus nettement qu'on ne l'a jamais fait ce qu'on appelle l'image et le concept. On y définit l'image en la dégageant de toute notion de rapport, de toute signification intellectuelle, et on y définit le concept en le vidant de toute image. Si l'on y suppose que les souvenirs-images subsistent et reparaissent, c'est qu'on ne peut les reconstruire avec des concepts ainsi définis.

Nous ne pouvons ici, même brièvement, étudier du point de vue philosophique un problème aussi fondamental. Tenons-nous-en à deux remarques. Des interprètes modernes de Platon ont montré que sa théorie n'était point sans rapport avec les façons de penser du peuple grec au milieu duquel il l'a conçue et élaborée. Si l'imagination populaire fit des dieux de Niké, d'Eros, du Rire, de la Mort, de la Pitié, de la Santé et de la Richesse, c'est qu'elle y voyait des forces actives, et que les hommes en sentaient l'action vivante en eux et chez les autres. Ce n'était pas de simples personnifications, mais ce n'était pas non plus des abstractions. Si l'on sentait ainsi, comment n'eût-il pas été naturel de considérer aussi la Justice et la Vertu comme des forces actives, éternelles, élevées au-dessus de toutes les choses terrestres ? Les poètes et les artistes avaient pris les devants. Platon, sans doute, ne fait pas de la justice une déesse, et se préoccupe plutôt, par une désignation neutre, d'en écarter tout élément personnel. Cependant c'est, pour lui, le contraire d'une abstraction. Ce n'est pas un concept. C'est bien plus.

C'est un être réel. Ainsi les idées platoniciennes ne désignent pas des « attributs », des qualités abstraitement considérées, mais des « sujets », sinon des personnes[1]. Mais, d'autre part, Spinoza n'a vu dans les concepts ou notions communes qu'un mode de pensée imparfait et tronqué. Il y a, d'après lui, un genre de connaissance à la fois plus élevée et plus adéquate, qui nous représente non pas les propriétés abstraites des choses, mais les « essences particulières » des êtres, comme si l'objet veritable de notre activité intellectuelle était d'atteindre ou de chercher à saisir une réalité à la fois rationnelle et personnelle. Ainsi le philosophe qui passe pour avoir inventé la théorie des idées, et celui qui l'a, peut-être, le plus approfondie, n'ont nullement vu dans les idées des points de vue abstraits sur les choses, qui ne nous en feraient connaître que les rapports et le dessin décoloré ; ils ont eu le sentiment au contraire qu'elles possédaient un contenu plus riche que les images sensibles. En d'autres termes, l'image sensible et individuelle était contenue dans l'idée, mais n'était qu'une partie de son contenu. D'autre part, l'idée contenait l'image (et bien d'autres images) ; mais elle était à la fois le contenant et le contenu. Une représentation collective a tout ce qu'il faut pour répondre à une telle définition. Elle comprend tout ce qu'il faut, aussi, pour expliquer la production ou la reproduction des états de conscience individuels, et en particulier des souvenirs.

Mais restons sur le terrain des faits. L'observation d'un fait, savoir qu'en rêve on ne peut évoquer le souvenir d'événements ou de tableaux complexes, nous a révélé

1. Von Wilamowitz Moellendorff, *Platon*, 1er Band, 1920, p. 348 sq. Sans doute, dans la République (507 *b*) l'idée est tout à fait séparée de l'image (bien qu'elle s'appelle : εἶδος, qu'on peut traduire par : forme), de telle sorte qu'elle peut paraître un concept logique. C'est dans cette direction que devait évoluer la pensée de Platon et de ses disciples, sous l'influence de la dialectique et de l'enseignement de l'Ecole. Mais c'est là un développement ultérieur.

l'existence de cadres de la mémoire collective, sur lesquels la mémoire individuelle prend son point d'appui. C'est en observant ces cadres eux-mêmes que nous avons appris à distinguer en eux deux aspects étroitement solidaires. Nous avons constaté, en effet, que les éléments dont ils sont faits peuvent être envisagés à la fois comme des notions plus ou moins logiques, et logiquement enchaînées, qui donnent prise à la réflexion, et comme des représentations imagées et concrètes d'événements ou de personnages, localisées dans le temps et l'espace. Si la pensée sociale ne contenait que des notions purement abstraites, l'intelligence, chez l'individu s'expliquerait bien par la société : par elle, il participerait à la pensée collective. Mais entre les images et les idées, il y aurait une différence de nature telle qu'on ne pourrait dériver celles-là de celles-ci. Si, au contraire, les notions collectives ne sont pas des « concepts », si la société ne peut penser qu'à l'occasion de faits, de personnes, d'événements, il n'y a pas d'idée sans images : plus précisément, idée et image ne désignent pas deux éléments, l'un social, l'autre individuel, de nos états de conscience, mais deux points de vue d'où la société peut envisager en même temps les mêmes objets, qu'elle marque leur place dans l'ensemble de ses notions, ou dans sa vie et son histoire.

Comment, nous demandions-nous, localise-t-on les souvenirs ? Et nous répondions : à l'aide des points de repère que nous portons toujours avec nous, puisqu'il nous suffit de regarder autour de nous, de penser aux autres, et de nous replacer dans le cadre social, pour les retrouver. Nous constations, d'autre part, que ces points de repère se multipliaient à mesure que notre mémoire explorait des régions plus voisines de notre présent, au point que nous pouvions nous rappeler tous les objets et tous les visages sur lesquels notre attention, le jour précédent, s'était si peu

que ce fût arrêtée. Enfin, c'est par une série de réflexions qu'il nous semblait que nous passions d'un objet à l'autre, d'un événement à l'autre, comme si, en même temps qu'à l'objet et à son aspect extérieur, à l'événement et à sa place dans le temps et l'espace, nous pensions à leur nature, à leur signification. En d'autres termes, objets et événements se rangeaient dans notre esprit de deux manières, suivant l'ordre chronologique de leur apparition, et suivant les noms qu'on leur donne et le sens qu'on leur attribue dans notre groupe. C'est dire qu'à chacun d'eux correspondait une notion qui était à la fois une idée et une image.

Pourquoi la société fixe-t-elle dans le temps des points de repère quelque peu espacés, très irrégulièrement d'ailleurs, puisque pour certaines périodes ils manquent presque tout à fait, tandis qu'autour de tels événements saillants quelquefois beaucoup d'autres également saillants se tassent, de même que les écriteaux et poteaux indicateurs se multiplient à mesure qu'on approche d'un but d'excursion ? Ils ne lui servent pas seulement à diviser la durée, mais ils alimentent aussi sa pensée, au même titre que des notions techniques, religieuses ou morales qu'elle ne localise pas dans son passé plutôt que dans son présent. Les historiens se refusent de plus en plus à tirer des événements du passé des conclusions générales et des leçons. Mais la société qui porte des jugements sur les hommes de leur vivant, et le jour de leur mort, aussi bien que sur les faits, lorsqu'ils se produisent, enferme en réalité dans chacun de ses souvenirs importants non seulement un fragment de son expérience, mais encore comme un reflet de ses réflexions. Puisqu'un fait passé est un enseignement, et un personnage disparu, un encouragement ou un avertissement, ce que nous appelons le cadre de la mémoire est aussi une chaîne d'idées et de jugements.

Inversement il n'y a guère de notion générale qui ne soit pour la société l'occasion de se reporter à telle ou telle période de son histoire. Cela est évident lorsqu'il s'agit, pour elle, de se connaître elle-même, de réfléchir sur ses institutions et sa structure, sur ses lois et ses mœurs. Comment se fait-il, par exemple, qu'un Français de culture moyenne n'entre que difficilement dans l'ensemble des idées politiques de pays tel que l'Angleterre ou l'Amérique, et que la simple description de leur Constitution ne laisse guère dans son esprit que des souvenirs verbaux tout au plus ? C'est qu'il ne connaît pas ou connaît de façon trop peu vivante la série des grands événements d'où cette législation est sortie : ces notions de droit constitutionnel ne s'éclairent qu'à la lumière de l'histoire ; et il en est de même de beaucoup d'autres. La science ne fait pas exception. Certes, elle ne se confond pas avec son histoire. Mais il n'est pas vrai que le savant ne se place que sur le plan du présent. La science est œuvre trop collective pour que le savant, alors même qu'il s'absorbe dans une expérience nouvelle ou des méditations originales, n'ait pas le sentiment de suivre des directions de recherche et de prolonger un effort théorique dont l'origine et le point de départ se trouvent derrière lui. Les grands savants replacent leurs découvertes à leur date, dans l'histoire de la science. C'est dire que les lois scientifiques ne représentent pas seulement à leurs yeux les éléments d'un immense édifice situé en dehors du temps, mais qu'ils aperçoivent derrière elles, en même temps qu'elles, toute l'histoire des efforts de l'esprit humain en ce domaine.

Nous avons envisagé de ce point de vue quelques-uns des milieux où tous les hommes, ou la plupart d'entre eux, passent leur vie : la famille, la société religieuse, la classe sociale. Comment nous les représentons-nous ? Quelles pensées éveillent-ils et quels souvenirs laissent-ils dans notre esprit ?

On peut décrire du dehors l'organisation de la famille à une époque et dans une région, définir en termes abstraits les rapports de parenté, et le genre d'obligations qu'ils entraînent. On peut mesurer l'intensité de l'esprit de famille. On peut aussi dessiner le cadre de la vie familiale, et répartir les familles en un certain nombre de catégories, d'après le nombre de leurs membres, et d'après les événements qui s'y produisent ou ne s'y produisent pas. Mais ce n'est certainement pas de cette manière que les hommes se représentent le groupe domestique dont chacun d'eux fait partie. Il y a bien, dans les rapports de parenté, quelque chose qui rappelle l'objectivité des lois naturelles. Les devoirs de famille s'imposent à nous du dehors. Ils ne sont pas notre œuvre et nous ne pouvons rien y changer. Ils ne s'expliquent point d'ailleurs par les qualités de cœur et d'esprit et par la personnalité de nos parents. Quand nous parlons d'eux, nous avons bien dans l'esprit des notions générales : notion de père, d'époux, d'enfant, etc. Il n'en est pas moins vrai que chaque famille a son histoire, de même que chacun de ses membres possède, aux yeux des autres, une physionomie originale. C'est dans notre famille, et c'est au prix d'une série d'expériences personnelles, que nous avons appris à distinguer tous ces rapports. Il n'y a rien de moins abstrait, et qui nous paraisse davantage unique en son genre, que le sentiment que nous éprouvons pour tel des nôtres.

En d'autres termes, la famille est une institution. Nous pouvons, par réflexion, la replacer au milieu des autres institutions, distinguer en elle des organes, et comprendre la nature de ses fonctions. D'autre part la vie d'une famille comprend un certain nombre d'événements : nous nous les rappelons, et nous gardons aussi le souvenir des personnes qui en ont été les acteurs. Mais il n'y a pas lieu d'opposer ou d'envisager séparément ces deux aspects du groupe domestique,

car, en fait, ils se confondent. On ne comprendrait pas autrement qu'on puisse évoquer ou reconstruire des souvenirs de famille. Certes, il y a des cas où il semble que la pensée se porte plutôt sur les rapports de parenté, et se détourne de l'histoire de la famille, par exemple quand une discussion d'intérêts met en conflit des parents autour d'un héritage. Et il y en a d'autres où les relations personnelles passent au premier plan, où des parents paraissent oublier qu'ils sont parents, et se témoignent des sentiments d'affection comme des amis en pourraient éprouver l'un pour l'autre. Mais qui ne s'aperçoit que si on se transporte à la limite, dans l'un ou l'autre sens, on sort de la famille, et qu'on n'y reste qu'à la condition de ne point traiter ses parents comme de simples unités abstraites, non plus que comme des personnes dont nous rapprochent de simples affinités électives? Nous avons dit qu'il y a ceci de particulier et d'un peu étrange, dans la famille, que nos parents nous sont imposés comme en vertu de règles impersonnelles, et que cependant nous les connaissons plus familièrement que les autres hommes, et les préférons aux autres comme si nous les avions choisis. La notion de rapport de parenté est étroitement unie à l'image personnelle de notre parent. Que nous nous placions à notre point de vue, ou à celui de notre groupe domestique, nous nous représentons un de nos parents, et nous savons que toute notre famille se le représente, comme un être unique en son genre et réellement irremplaçable. L'esprit de famille est fait de pensées qui ont ce double caractère : ce sont des notions, et ce sont en même temps des images ou des ensembles d'images.

Mais il en est de même des croyances religieuses. On dit couramment qu'on pratique ou qu'on ne pratique pas une religion. C'est que les rites, les sacrements, la récitation des formules liturgiques, les prières, passent pour avoir par elles-mêmes, en tant qu'actes accomplis et renou-

velés à autant de moments successifs, une valeur permanente et une efficacité immédiate. Le baptême d'un nouveau-né le régénère, alors même qu'il ne connaît encore rien de ce que de tels gestes, accomplis par de tels prêtres, peuvent signifier. Très souvent, lorsqu'on se confesse ou qu'on communie, on pense presque exclusivement aux péchés dont on veut être lavé, et dont on sent le poids jusqu'à ce moment, à une grâce qu'on veut obtenir et qui nous préoccupe comme tout bien que nous attendons dans l'avenir. Ainsi conçues, les choses de la religion nous paraissent exister hors du temps : les dogmes sont vrais d'une vérité éternelle. Rien n'est plus abstrait, en un sens, que la pensée religieuse ; que l'on considère Dieu et les êtres surnaturels auxquels s'adresse le culte et qu'on définit surtout par des attributs très généraux, qu'on cherche à se faire une idée des rapports entre Dieu et les hommes, du péché originel, de la rédemption, de la grâce, du royaume céleste, on imagine des symboles ou on articule des mots, mais on sait bien que ce sont là des expressions confuses ou verbales d'une réalité qui nous échappe. Si l'on en restait là, si la pensée religieuse n'était rien d'autre, elle s'appliquerait à des idées qui ne correspondraient à aucune image, à aucune réalité sensible, c'est-à-dire à des formes vides de matière. Or, comme l'a profondément remarqué Kant, des concepts sans aucun contenu peuvent bien guider notre action, mais ne nous font rien connaître. Si la « religion dans les limites de la raison » ne s'appuie que sur des idées de ce genre, elle ne peut être rien d'autre qu'une morale pratique.

Mais la religion est certainement autre chose et plus que cela. Du moment que la forme des dogmes et des rites ne s'explique point par des motifs purement rationnels, ce n'est point dans le présent, c'est dans le passé qu'on doit en chercher la raison d'être. De fait, toute religion est

une survivance. Elle n'est que la commémoration d'événements ou de personnages sacrés depuis longtemps terminés ou disparus. Et il n'y a pas de pratique religieuse qui, pour rester telle, ne doive s'accompagner, tout au moins chez l'officiant, et, si possible, chez les fidèles, de la croyance en des personnages divins ou sacrés, qui ont manifesté autrefois leur présence et exercé leur action en des lieux et à des époques définies, et dont les pratiques reproduisent les gestes, les paroles, les pensées, sous une forme plus ou moins symbolique. Ainsi toute représentation religieuse est à la fois générale et particulière, abstraite et concrète, logique et historique. Qu'on examine un article de foi, qui s'accompagne de preuves théologiques. La théologie applique à des notions définies des méthodes de raisonnement rigoureuses. Cet article de foi est donc une vérité rationnelle. Qu'on le regarde d'un peu plus près : il suppose l'existence du Christ, la réalité de ses paroles, de sa vie, de sa mort, de sa résurrection. Ce qui nous paraissait une vérité logique est devenu, ou plutôt était dès le début, un souvenir.

Certes, suivant les époques, les lieux, les personnes, c'est l'aspect logique, ou bien c'est l'aspect historique de la religion qui passe au premier plan. Nous avons montré que, tandis que les théologiens dogmatiques s'efforcent de démontrer la religion, les mystiques prétendent la vivre : les uns mettent l'accent sur l'aspect intemporel des dogmes, les autres aspirent à entrer en intime communion de pensée et de sentiment avec les êtres divins représentés comme des personnes, tels qu'ils durent se manifester à l'origine, au moment où la religion a pris naissance. Mais, ici encore, si on passait à la limite dans un sens ou dans l'autre, on sortirait de la religion. La religion ne se ramène pas à un système d'idées. Elle ne s'épuise pas non plus en une expérience individuelle. Ce que les dogmatiques opposent aux mystiques, ce n'est pas une construction intellectuelle,

c'est une interprétation collective et traditionnelle des événements d'où la religion est sortie. Quant aux mystiques, ils n'opposent pas leur sens propre à la conception de l'Eglise ; leurs visions et leurs extases ne s'introduisent dans la religion que sous une forme dogmatique ; c'est dans le cadre des croyances traditionnelles qu'elles prennent place. Si on les y admet, c'est parce qu'elles fortifient ce cadre dans son ensemble, de même qu'en géométrie la solution d'un problème éclaire et fait mieux comprendre les théorèmes dont il n'est qu'une application.

Ainsi, il n'est point de pensée religieuse qu'on ne puisse comprendre, comme une idée, et qui ne soit pas faite en même temps d'une série de souvenirs concrets, images d'événements ou de personnes qu'on peut localiser dans l'espace et le temps. Ce qui prouve qu'il ne s'agit point là de deux sortes d'éléments, les uns intellectuels, les autres sensibles, plaqués en quelque sorte les uns sur les autres, ou insérés les uns dans les autres, c'est que la substance du dogme s'accroît de tout ce qu'y introduit la mystique, c'est que l'expérience du mystique s'aiguise d'autant plus, et se présente sous une forme d'autant plus personnelle, qu'elle se pénètre de vues dogmatiques. C'est la même substance qui circule dans la mystique et dans le dogme. Les pensées religieuses sont des images concrètes qui ont la force impérative et la généralité des idées, ou, si l'on veut, des idées qui représentent des personnes et des événements uniques.

Les classes sociales, enfin, comprennent des hommes qui se distinguent des autres par le genre de considération qu'ils se témoignent mutuellement, et que les autres leur témoignent. Sous l'ancien régime, la classe noble se présentait comme une hiérarchie de rangs ; il fallait occuper un de ces rangs, pour faire partie de la noblesse. Ce qui passait donc au premier plan de la conscience collective des nobles, et de la société en général lorsqu'elle tournait vers

eux son regard, c'était l'idée de cette hiérarchie et de ces rangs. En un sens, il pouvait suffire, pour concevoir une telle division et de telles subdivisions, dans la société et dans la classe noble, d'en bien comprendre les raisons d'être actuelles. Il fallait que les hommes et les familles qui possédaient au plus haut degré les qualités de courage guerrier et de loyauté chevaleresque qu'on appréciait le plus à l'époque féodale fussent haussés au-dessus de la masse, et signalés au respect de leurs pairs ainsi que des gens moins haut situés, par des honneurs et des privilèges. L'espèce et l'ordre de ces prérogatives répondaient bien à des traits permanents de l'organisation sociale d'alors, et étaient inscrits en quelque sorte dans la structure de la société, où il était possible à chaque instant de les retrouver et de les lire. Tel était l'aspect logique et, si l'on veut, conceptuel, de la notion de noblesse, et de toutes les autres qu'elle comprenait. Mais, par un autre aspect, la classe noble apparaissait comme le résultat d'une longue évolution, accidentée et imprévisible dans le détail, si, dans l'ensemble, elle répondait bien aux conditions sociales contemporaines. Les divers rangs nobiliaires n'étaient pas des cadres construits par d'ingénieux légistes, abstraction faite de ceux qui devaient venir les occuper et de ce qu'il y avait en eux de plus personnel. Au contraire, les titres de noblesse se transmettaient de père en fils, de génération en génération, au même titre qu'un héritage, mais un héritage spirituel et inaliénable. Toute leur valeur résidait dans le nombre et la qualité des souvenirs glorieux ou honorables qui les fondaient et qu'ils perpétuaient. On ne pouvait donc songer au titre sans évoquer ceux qui l'avaient obtenu les premiers, l'avaient en quelque sorte marqué de leur empreinte, et l'avaient possédé avant l'actuel détenteur. Ainsi, derrière la notion logique de rang se découvrait tout un ensemble de faits historiques : le titre

présentait bien ces deux faces. Il eut été inconcevable que, conservant les titres, on les eut, par exemple au lendemain d'une révolution, transférés tous à des hommes nouveaux, sans aucun rapport de parenté avec les anciens nobles. Les titres n'eussent plus été des titres, au sens ancien et traditionnel. Mais, inversement, des actions éclatantes, des exploits, des prouesses n'eussent point suffi à conférer la noblesse, si la société n'avait pas vu dans ces actions comme autant de preuves que celui qui les accomplissait était digne d'occuper, et qu'il occupait déjà en droit, et comme de toute éternité, tel ou tel rang. C'est dans le cadre de l'organisation nobiliaire et c'est en se conformant aux idées et coutumes de la noblesse, que l'aspirant noble se comportait en homme d'honneur et de courage, et le titre qui devait les récompenser semblait attaché d'avance à ses exploits. Tant il est vrai que, dans la pensée noble aussi, le fait et l'idée ne se distinguaient pas.

Dans nos sociétés modernes, les titres ont à peu près disparu, mais on continue à distinguer de la masse, et à considérer comme des membres de classes élevées, tous les hommes doués (ou qui passent pour l'être) des qualités les plus appréciées dans nos groupes. Ces qualités sont celles qui permettent de s'acquitter le mieux des fonctions, c'est-à-dire de déployer un genre d'activité non purement technique, et qui suppose surtout la connaissance des hommes et le sens des valeurs humaines admises ou fixées dans la société considérée. Les hommes prendraient donc conscience de la classe dont ils font partie, dès qu'ils se représenteraient le genre d'activité qu'ils exercent, et qu'ils sont capables d'exercer. Il y a, en effet, une notion sociale du magistrat, du médecin, de l'officier et aussi (si nous nous tournons vers les fonctions lucratives), de l'industriel, du commerçant, des diverses catégories de capitalistes, etc. Cependant, une telle notion n'est pas

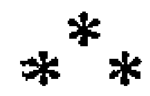
abstraite, et il ne suffirait pas, pour s'y élever, d'envisager la structure actuelle de la société et d'en concevoir les diverses fonctions. C'est moins à la fonction que l'on pense, lorsqu'on classe les hommes qui s'en acquittent, qu'aux qualités qu'elle suppose chez eux. Or ces qualités ne peuvent naître et se développer, puisqu'elles supposent la connaissance des hommes et de leurs jugements, on ne peut aussi les apprécier à leur juste valeur que dans un milieu social où l'on se préoccupe avant tout des personnes. C'est pourquoi la notion de juge, par exemple, s'accompagne toujours du souvenir de tels magistrats que nous avons connus, ou tout au moins du souvenir des jugements que porte la société sur tels magistrats que nous n'avons pas connus. Quand on pense aux commerçants des hautes classes, en même temps que les traits généraux de l'activité commerciale, on se représente tels hommes avec lesquels on a été en relations personnellement et qui possédaient à un degré élevé les aptitudes qui qualifient pour le haut commerce, ou tout au moins on évoque le souvenir des raisons traditionnelles qui depuis longtemps justifient, aux yeux des marchands comme aux yeux des autres, le rang social qui appartient au commerce.



Si, pour définir une classe, on s'en tenait à une idée, l'idée abstraite de telle ou telle fonction, on arriverait à un résultat assez paradoxal, puisqu'une idée ne peut représenter des personnes et qu'au contraire, dans la conscience de classe, ce sont des qualités personnelles qui passent au premier plan. Mais, inversement, les aptitudes personnelles développées au contact de la famille et dans le monde n'attirent l'attention de la société que si elles peuvent lui être utiles, que si elles permettent à ceux qui les ont d'exercer une de ses fonctions. C'est pourquoi il n'y a pas de représentation de classe qui ne soit à la fois tournée vers le présent et vers le passé ; car la fonction est dans le présent,

c'est une condition permanente de la vie sociale ; mais les personnes qui possédèrent au plus haut degré à notre connaissance les qualités personnelles nécessaires pour l'exercer n'ont pu les manifester que dans le passé.

Les cadres de la mémoire sont à la fois dans la durée, et hors d'elle. Hors de la durée, ils communiquent aux images et souvenirs concrets dont ils sont faits un peu de leur stabilité et de leur généralité. Mais ils se laissent prendre en partie dans le cours du temps. Ils ressemblent à ces trains de bois qui descendent le long des cours d'eau, si lentement qu'on peut passer sur eux d'un bord à l'autre ; et cependant ils marchent, et ne sont pas immobiles. Il en est ainsi des cadres de la mémoire : on peut, en les suivant, passer aussi bien d'une notion à une autre, toutes deux générales et intemporelles, par une série de réflexions et de raisonnements, que descendre ou remonter le cours du temps, d'un souvenir à l'autre. Plus exactement, suivant le sens qu'on choisit pour les parcourir, qu'on remonte le courant, ou qu'on passe d'une rive à l'autre, les mêmes représentations nous sembleront être tantôt des souvenirs, et tantôt des notions ou des idées générales.



L'individu évoque ses souvenirs en s'aidant des cadres de la mémoire sociale. En d'autres termes les divers groupes en lesquels se décompose la société sont capables à chaque instant de reconstruire leur passé. Mais, nous l'avons vu, le plus souvent, en même temps qu'ils le reconstruisent, ils le déforment. Certes, il y a bien des faits, bien des détails de certains faits, que l'individu oublierait, si les autres n'en gardaient point le souvenir pour lui. Mais, d'autre part, la société ne peut vivre que si, entre les individus et les groupes qui la composent, il existe une suffisante unité

de vues. La multiplicité des groupes humains et leur diversité résultent d'un accroissement des besoins aussi bien que des facultés intellectuelles et organisatrices de la société. Elle s'accommode de ces conditions, comme elle doit s'accommoder de la durée limitée de la vie individuelle. Il n'en est pas moins vrai que la nécessité où sont les hommes de s'enfermer dans des groupes limités, famille, groupe religieux, classe sociale (pour ne parler que de ceux-ci), bien que moins inéluctable et moins fatale que la nécessité d'être enfermé dans une durée de vie déterminée, s'oppose au besoin social d'unité, au même titre que celle-ci au besoin social de continuité. C'est pourquoi la société tend à écarter de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres, et qu'à chaque époque elle remanie ses souvenirs de manière à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre.

Si l'on s'en tenait à la conscience individuelle, voici ce qui paraîtrait se passer. Les souvenirs auxquels on n'a point pensé depuis très longtemps se reproduisent sans changement. Mais lorsque la réflexion entre en jeu, lorsqu'au lieu de laisser le passé reparaître, on le reconstruit par un effort de raisonnement, il arrive qu'on le déforme, parce qu'on veut y introduire plus de cohérence. C'est la raison ou l'intelligence qui choisirait parmi les souvenirs, laisserait tomber certains d'entre eux, et disposerait les autres suivant un ordre conforme à nos idées du moment ; de là bien des altérations. Mais nous avons montré que la mémoire est une fonction collective. Plaçons-nous donc au point de vue du groupe. Nous dirons que si les souvenirs reparaissent, c'est que la société, à chaque instant, dispose des moyens nécessaires pour les reproduire. Et nous serons amenés peut-être à distinguer dans la pensée sociale deux sortes d'activités : d'une part une mémoire, c'est-à-

dire un cadre fait de notions qui nous servent de points de repère, et qui se rapportent exclusivement au passé ; d'autre part une activité rationnelle, qui prend son point de départ dans les conditions où se trouve actuellement la société, c'est-à-dire dans le présent. Cette mémoire ne fonctionnerait que sous le contrôle de cette raison. Quand une société abandonne ou modifie ses traditions, n'est-ce point pour satisfaire à des exigences rationnelles, et au moment même où elles se font jour ?

Seulement, pourquoi les traditions céderaient-elles ? Pourquoi les souvenirs reculeraient-ils devant les idées et réflexions que la société leur oppose ? Ces idées représentent, si l'on veut, la conscience que prend la société de sa situation actuelle ; elles résultent d'une réflexion collective, dégagée de tout parti pris, et qui ne tient compte que de ce qui existe, non de ce qui a été. C'est le présent. Sans doute il est difficile de modifier le présent, mais ne l'est-il pas beaucoup plus, à certains égards, de transformer l'image du passé, qui existe, elle aussi, au moins virtuellement, dans le présent, puisque la société porte toujours dans sa pensée les cadres de sa mémoire ? Après tout, le présent, si on considère la partie de la pensée collective qu'il occupe, est peu de chose, par rapport au passé. Les représentations anciennes s'imposent à nous avec toute la force qui leur vient des sociétés anciennes où elles ont pris forme collective. Elles sont d'autant plus fortes qu'elles sont plus anciennes, et qu'est plus élevé le nombre d'hommes, et que sont plus étendus les groupes qui les avaient adoptées. A ces forces collectives, il faudrait opposer des forces collectives plus grandes. Mais les idées actuelles s'étendent sur une durée beaucoup plus courte. D'où tireraient-elles assez de force et de substance collective pour tenir tête aux traditions ?

Il n'y a qu'une explication possible. Si les idées d'aujour-

d'hui sont capables de s'opposer aux souvenirs, et de l'emporter sur eux au point de les transformer, c'est qu'elles correspondent à une expérience collective, sinon aussi ancienne, du moins beaucoup plus large, c'est qu'elles sont communes non seulement (comme les traditions) aux membres du groupe considéré, mais aux membres d'autres groupes contemporains. La raison s'oppose à la tradition comme une société plus étendue à une société plus étroite. Au reste les idées actuelles ne sont vraiment nouvelles que pour les membres du groupe où elles pénètrent. Partout où elles ne se heurtaient pas aux mêmes traditions qu'en celui-ci, elles ont pu se développer librement et prendre elles-mêmes forme de traditions. Ce que le groupe oppose à son passé, ce n'est pas son présent, c'est le passé (plus récent peut-être, mais il n'importe) d'autres groupes auxquels il tend à s'identifier.

Nous l'avons vu : dans les sociétés où la famille est fortement constituée, celle-ci tend à se fermer aux influences du dehors, ou, du moins, elle n'en laisse filtrer et pénétrer en elle que ce qui s'accorde avec son esprit et ses façons de penser. Mais, d'abord, il se peut que la continuité de la vie familiale soit interrompue, du fait qu'une nouvelle famille se crée par l'union d'un membre de l'une avec un membre de l'autre. Alors, quand bien même la famille nouvelle ne serait que le prolongement de l'une ou de l'autre, avec un nouvel individu s'y introduit une partie de l'atmosphère où il a vécu, si bien que le milieu moral s'en trouve modifié. Si, comme en général dans nos sociétés, chaque mariage marque le point de départ d'un groupe domestique réellement nouveau, bien que les deux conjoints n'oublient pas les traditions et souvenirs dont ils se pénétrèrent au contact de leurs parents, ils s'ouvrent bien plus largement que ceux-ci à tous les courants extérieurs. Un ménage jeune « se répand » avant de se ressaisir et de prendre net-

tement conscience de ce qui le distingue des autres. D'autre part, dans nos sociétés aussi, la famille entre en rapports de plus en plus fréquents non seulement avec d'autres familles amies, ou qu'elle rencontre dans le monde, mais, par l'intermédiaire de celles-ci, avec beaucoup d'autres encore, avec tout un milieu social dans lequel baignent les familles, et où naissent et se propagent des coutumes et des croyances qui s'imposent à toutes, et ne se réclament d'aucune en particulier. Ainsi, la famille est perméable à la société ambiante. Comment en serait-il autrement, puisque les règles et coutumes qui déterminent sa structure et les obligations réciproques de ses membres ont été fixées et lui sont imposées par cette société ? D'ailleurs l'opinion qu'une famille a d'elle-même ne dépend-elle pas bien souvent de celle qu'en ont les autres ?

Ces idées nouvelles se substituent aux croyances traditionnelles de la famille et lui présentent son propre passé sous un autre jour. Elles n'y réussiraient pas, si elles étaient nées à l'intérieur de la famille elle-même, si elles répondaient par exemple à un besoin d'indépendance et de renouvellement, brusquement senti par certains de ses membres. La tradition viendrait vite à bout de telles résistances et de telles révoltes temporaires. Dans une société isolée où toutes les familles s'accorderaient à reconnaître l'autorité absolue du père, et l'indissolubilité du mariage, des revendications individuelles au nom de l'égalité ou de la liberté n'auraient pas d'écho. On ne peut remplacer des principes que par des principes, des traditions que par des traditions. En réalité, principes et traditions nouvelles existaient déjà dans des familles ou des groupes de familles compris dans la même société que d'autres imbues de traditions et de principes plus anciens. Celles-là, à la faveur de circonstances diverses, ont été soustraites plus ou moins à la pression des croyances autrefois fixées.

Plus sensibles aux conditions présentes qu'au prestige du passé, elles ont organisé leur vie sur de nouvelles bases, elles ont adopté de nouveaux points de vue sur les hommes et leurs actes. Certes, au début tout au moins, de telles familles peuvent être exceptionnelles et peu nombreuses. Mais à mesure que les conditions qui les ont ainsi différenciées des autres se renouvellent et se précisent, elles se multiplient. Elles dessinent les traits d'une société où les barrières que les traditions particulières dressent entre les groupes domestiques seraient abaissées, où la vie familiale n'absorberait plus l'individu tout entier, où la famille s'élargirait et se fondrait en partie dans d'autres formes de groupement. Leurs idées et croyances représentent les traditions naissantes de ces groupes plus étendus où les anciennes familles seront absorbées.

Toute religion, nous l'avons vu, se rapporte aux révélations et aux faits surnaturels qui marquèrent son apparition comme à son vrai principe. Mais on pourrait soutenir que ce n'en est pas seulement le principe, qu'en un sens c'en est le tout. Le rôle des pères de l'Eglise, des conciles, des théologiens et des prêtres aurait été, à toutes les époques successives, simplement de mieux comprendre tout ce qui fut dit et fait par le Christ et par les chrétiens des premiers siècles. Là où nous croyons voir une évolution déterminée par les milieux où le christianisme fut pratiqué, l'Eglise affirme qu'il n'y eut qu'un développement : comme si, à force de fixer leurs regards et leur pensée sur de tels souvenirs, les fidèles y avaient distingué de siècle en siècle de nouveaux détails et en avaient mieux saisi le sens. Du moins, les fidèles cherchent dans leur religion ce qui peut guider leur conduite dans des conditions qui ne sont pas les mêmes à chaque époque. Il est naturel qu'ils reçoivent des réponses différentes : mais toutes ces réponses auraient été dès le début contenues dans la religion : elles n'en exprimeraient que

des aspects successifs, mais tous également réels. Il faudrait donc dire que les souvenirs qui se trouvent à la base de la religion sont, non pas déformés et dénaturés, mais mieux éclairés, à mesure qu'on les rattache au présent et qu'on en tire de nouvelles applications.

Seulement, lorsqu'on étudie comment s'est constituée la doctrine chrétienne, et sous quelles formes successives elle s'est présentée jusqu'à présent, on arrive à de tout autres conclusions. Il n'y a pas eu développement, en ce sens qu'on retrouverait dans le christianisme primitif, à l'état enveloppé et confus, tout ce qui, depuis, en a fait partie intégrante. C'est par une série d'additions successives que des idées et points de vue nouveaux s'y sont agrégés. Loin de développer les principes anciens, on les a, sur bien des points, limités. Or ces idées nouvelles, étrangères en partie au christianisme primitif et qui y furent ainsi incorporées, ne résultent pas simplement d'un effort de réflexion sur les données anciennes. Au nom de quoi, et avec quelle force la réflexion ou l'intuition personnelle eût-elle pu s'opposer à la tradition ? On n'a pas obéi à de simples nécessités logiques : parmi les éléments nouveaux, certains peuvent paraître moins rationnels que les anciens, et l'on s'est d'ailleurs accommodé de bien des contradictions. Mais certaines de ces idées nouvelles existaient depuis plus ou moins longtemps, on y croyait, on s'en inspirait, dans des groupes qui n'avaient pas encore été touchés par la prédication chrétienne. Au reste, l'Eglise primitive comprenait beaucoup de communautés qui se sont développées, sous certains rapports, indépendamment les unes des autres. Il y avait des doctrines que l'Eglise tolérait, sans les admettre au rang de vérités officielles, d'autres qu'elle condamnait comme hérésies, mais qui n'en subsistaient pas moins obscurément, et dont quelques parties au moins finissaient par pénétrer dans le corps du dogme. Ici encore, ce sont les traditions du dehors qui sont entrées

en conflit et en concurrence avec la tradition du dedans. Certes, l'Eglise a choisi entre ces prétendants. Mais il serait possible de montrer qu'elle a été la plus accueillante aux idées qui pourraient servir de traditions communes à une communauté chrétienne plus large. En d'autres termes, elle a replacé ses traditions plus anciennes dans un ensemble de croyances plus récentes, mais qui émanaient de groupes avec lesquels elle pouvait espérer se fondre en une société religieuse étendue. Si elle a écarté le protestantisme, c'est que, par la doctrine du libre examen, il mettait la réflexion individuelle au-dessus de la tradition. Tant il est vrai que la pensée chrétienne ne pouvait admettre de compromis qu'avec d'autres pensées collectives, que sa tradition ne pouvait s'adapter qu'à d'autres traditions.

Les groupes sociaux que nous appelons des classes comprennent les hommes qui possèdent, ou ceux qui ne possèdent pas le genre de qualités les plus appréciées dans leur société. Mais comme les conditions où vivent les sociétés sont sujettes à changer, il arrive qu'aux époques successives ce ne sont pas les mêmes qualités que la conscience collective met au premier plan. Il y a donc des périodes où l'on conteste aux hautes classes leur prééminence, parce qu'elle se fonde sur un ordre d'appréciations qui appartient au passé. Dans quelles conditions s'engage la lutte entre ceux qui s'appuient sur des titres anciens, et ceux qui aspirent à les supplanter ? On pourrait penser que l'obstacle où se heurtent les anciennes traditions, c'est le présent. Des besoins nouveaux sont nés, que la société ne peut plus satisfaire. Il faut qu'elle modifie sa structure. Mais où trouvera-t-elle la force nécessaire pour se dégager du passé ? Et suivant quelles lignes se reconstruira-t-elle ? Une société ne peut vivre que si ses institutions reposent sur de fortes croyances collectives. Or ces croyances ne peuvent naître d'une simple réflexion. On aura beau critiquer

les opinions régnantes, montrer qu'elles ne répondent plus à la situation présente, dénoncer les abus, protester contre l'oppression ou l'exploitation. La société n'abandonnera ses croyances anciennes que si elle est assurée d'en trouver d'autres.

De fait, la classe noble n'a pu être dépouillée de ses privilèges que du jour où, dans des parties étendues de la société, la conviction s'est implantée qu'il y a un genre d'activité plus méritoire que l'exercice des vertus guerrières, et qu'il y a des qualités plus précieuses et plus honorables que celles qui confèrent la noblesse. C'est dans les villes libres corporatives, dans les cercles de marchands et d'artisans, qu'on s'est habitué à penser ainsi. C'est de ces cercles que ces idées, qui avaient pris forme de tradition, ont pénétré dans les milieux nobles eux-mêmes. Les privilèges nobles ont reculé, non point parce qu'on les a critiqués en eux-mêmes, mais parce qu'on leur a opposé d'autres privilèges, fondés, comme eux, sur des croyances traditionnelles. Mais, à son tour, la tradition bourgeoise a été battue en brèche, à mesure que les conditions de l'industrie et du commerce se sont transformées. C'est dans les cercles de financiers et d'hommes d'affaires, aussi bien que dans les milieux d'industriels et de commerçants les plus au courant des méthodes économiques modernes, c'est-à-dire hors de la classe où les traditions de l'ancienne industrie et de l'ancien commerce individualistes se perpétuaient, qu'on s'est mis à apprécier un ordre de qualités nouvelles : sens des forces collectives, compréhension des modes sociaux de production et d'échange, aptitude à mettre en œuvre ceux-ci et à utiliser celles-là. Si l'ancienne bourgeoisie a modifié ses traditions pour les adapter à quelques-unes de ces idées nouvelles, c'est que, dans ces idées, elle a reconnu des croyances partagées depuis quelque temps par des groupes étendus d'hommes progressifs,

c'est que, derrière elles, elle a aperçu une société en voie d'organisation, plus vaste et plus complexe que celle à qui suffisaient les traditions anciennes, et qui avait déjà quelque consistance.

En résumé, les croyances sociales, quelle que soit leur origine, ont un double caractère. Ce sont des traditions ou des souvenirs collectifs, mais ce sont aussi des idées ou des conventions qui résultent de la connaissance du présent. Purement conventionnelle (en ce sens), la pensée sociale serait purement logique : elle n'admettrait que ce qui convient dans les conditions actuelles ; elle réussirait à éteindre, chez tous les membres du groupe, tous les souvenirs qui les retiendraient en arrière si peu que ce fût, et qui leur permettraient d'être à la fois en partie dans la société d'hier, en partie dans celle d'aujourd'hui ; purement traditionnelle, elle ne laisserait pénétrer en elle aucune idée, même aucun fait qui serait en désaccord, si peu que ce fût, avec ses croyances anciennes. Ainsi, dans l'un et l'autre cas, la société n'admettrait aucun compromis entre la conscience des conditions présentes, et l'attachement à des croyances traditionnelles : elle se fonderait tout entière sur l'un, ou sur l'autre. Mais la pensée sociale n'est pas abstraite. Même lorsqu'elles correspondent au présent, et qu'elles l'expriment, les idées de la société prennent toujours corps dans des personnes ou dans des groupes ; derrière un titre, une vertu, une qualité, elle voit tout de suite ceux qui la possèdent ; or des groupes et des personnes existent dans la durée et laissent leur trace dans la mémoire des hommes. Il n'y a pas en ce sens d'idée sociale qui ne soit en même temps un souvenir de la société. Mais, d'autre part, celle-ci s'efforcerait en vain de ressaisir sous une forme purement concrète telle figure ou tel événement qui a laissé une forte empreinte dans sa mémoire. Tout personnage et tout fait historique, dès qu'il pé-

nètre dans cette mémoire, s'y transpose en un enseignement, en une notion, en un symbole ; il reçoit un sens ; il devient un élément du système d'idées de la société. Ainsi s'explique que puissent s'accorder les traditions et les idées actuelles ; c'est qu'en réalité les idées actuelles sont aussi des traditions, et que les unes et les autres se réclament en même temps et au même titre d'une vie sociale ancienne ou récente, où elles ont en quelque sorte pris leur élan. Comme le Panthéon de la Rome impériale abritait tous les cultes, pourvu que ce fussent des cultes, la société admet toutes les traditions (même les plus récentes) pourvu que ce soient des traditions. Elle admet de même toutes les idées (même les plus anciennes) pourvu que ce soient des idées, c'est-à-dire qu'elles puissent prendre place dans sa pensée, qu'elles intéressent encore les hommes d'aujourd'hui, qu'ils les comprennent. D'où il résulte que la pensée sociale est essentiellement une mémoire, et que tout son contenu n'est fait que de souvenirs collectifs, mais que ceux-là seuls parmi eux et cela seul de chacun d'eux subsiste qu'à toute époque la société, travaillant sur ses cadres actuels, peut reconstruire.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V

La mémoire collective de la famille

CHAPITRE VI

La mémoire collective des groupes religieux

CHAPITRE VII

Les classes sociales et leurs traditions

CONCLUSION

Imp. des *Presses Universitaires de France*, Paris. — 0162.